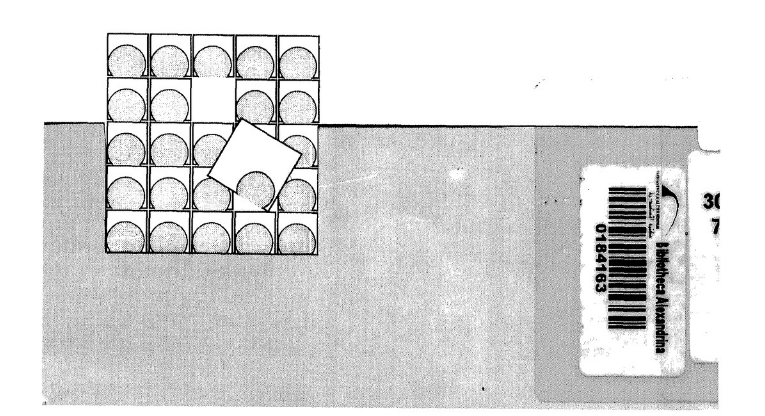
د. محمد علي جمعة

# التخلف والتبعية

## أزمة الهوية وأثرها على القيم في المجتمع العربي المعاصر



الدكتور : محمد علي جمعة

# التخلف والتبعية وأزمة الهُوية وأثرها على القيم في المجتمع العربي المعاصر

# التخلف والتبعية وأزمة الهوية

«وأثرها على القيم في المجتمع العربي المعاصر»

الطبعة الأولى / ١٩٩٧



التنضيد : دار الشجرة لخدمات الطباعة

دمشق . مقابل مؤسسة صامد ☎ ٦٣٢٠٧٧٥

تصميم الغلاف الخارجي : زكريا شريف

التصميم والإخراج الفني : مناك وليد غنيم

# التخلف والتبعية وأزمة الهوية

د . محمد علي جمعة

# إهداء

إلى الذي هو أمة في أمتي ...

إلى الذي حفظ الكرامة لشعبه ...

إلى من تتوءم إسمه باسم الوطن ...

إليك يا رمز القيم ...

إليك أهدي عملي ...

✐ المؤلف

# فهرس


١ـ مقدمة.......................................................

٢ـ الفصل الأول:

## «المجتمع العربي بين التخلف والتبعية وآفاق التنمية»

أولاً ـ الملامح الأولية للمسألة ـ

ثانياً ـ الواقع العربي وطبيعة العلاقة بين ظاهرتي التخلف والتبعية

ثالثاً ـ الآثار الاجتماعية والثقافية للتخلف والتبعية على المجتمع العربي

رابعاً ـ تصورات أولية للتنمية المطلوبة «جماع القول».

٣ـ الفصل الثاني:

## «ظاهرة الانتماء وأزمة الهُوية في المجتمع العربي المعاصر»

أولاً ـ الخطوط العامة ـ

ثانياً ـ الفرضيات ـ

ثالثاً ـ في المنحى الاجتماعي

رابعاً ـ النماذج الاجتماعية العربية المتجسدة ـ

خامساً ـ عود على بدء ـ

سادساً ـ آراء ونتائج ومقترحات

٤ ـ الفصل الثالث:

## «نحو منظومة عربية للقيم»

أولاً ـ الملمح العام ـ .......................................................

ثانياً ـ معنى القيمة وطبيعتها ـ

ثالثاً ـ العلاقة بين القيمة والمقوَم ـ

رابعاً ـ منشأ القيمة وتطويرها ـ

خامساً ـ المجتمع العربي ومنظومة القيم اشكالية الدور والعلاقة ـ

٥ـ فصل ختامي:

آراء ونتائج ـ

٦ـ ثبت المصادر والمراجع ـ

## تقديم:

☆ بعد انهيار الإمبراطورية العثمانية، انتهت الوحدة الشكلية للبلدان العربية، وبدأت الأقطار العربية تتجه نحو التجزئة الإقليمية والانغلاق الاقتصادي فيما بينها، ونحو الاندماج التبعي في السوق الرأسمالية العالمية، مما تمخض عن ولادة الدولة القطرية العربية تحت الحماية والوصاية والانتداب الأوروبي.

الأمر الذي جعل هذه التدابير القطرية عاجزة عن تحقيق المجابهة الناجحة للغزو الإمبريالي الصهيوني الساعي دوماً إلى التمدد. لأنها غلبت التناقض الثانوي بين أطرافها على التناقض الأساسي مع الإمبريالية.

ومشروعها الصهيوني. وبقيت أوهام السيادة الوطنية في ظل التبعية للإمبريالية، تهدد المستقبل العربي كله وليس بعض أفكاره.

أضف إلى ذلك أن سياسية التنمية المشوهة التي مارسها كل قطر عربي بمعزل عن الأقطار الأخرى والرساميل النفطية الضخمة التي تجمعت في بعض المناطق العربية وسياسة القمع والإرهاب التي شكلت القاعدة الأساسية للحكم في الأقطار العربية، هذه العوامل مجتمعة قادت إلى فشل التنمية العربية إلى هجرة أعداد كبيرة من الأدمغة العربية واليد العاملة المتخصصة.

لقد عجزت الدولة القطرية عن حماية استقلالها السياسي وسيادتها الوطنية، في الوقت الذي عجزت فيه هذه الدولة عن إزالة التخلف المزمن ودخول عصر التكنولوجيا الحديثة. وكذلك فشلت في إقامة مجتمع الكفاية والعدالة الاجتماعية في داخلها حيث

تزايدت الفوارق الطبقية وتزايد الانقسام العامودي بين طبقات السكان مما يهدد بانفجار داخلي في غالبية الأقطار العربية.

كذلك نشرت القوى الاجتماعية السياسية المسيطرة داخل كل قطر عربي مقولات خادعة ومضللة حين صورت أن بالإمكان ضمان السيادة الوطنية والاستقلال السياسي مع الإبقاء على التبعية الكاملة أو شبه الكاملة للرساميل الإمبريالية، وتشرف كذلك مقولات تنموية مشوهة ترى أن التنمية العربية الكاملة هي نتاج جميع عناصر التنمية المجزأة في كل قطر وأن دول عربية قادرة على حماية اقتصادها ضمن التبعية للإمبريالية بمعزل عن التوحيد القومي والتنمية الشاملة على قاعدة تغييب البعد الاجتماعي والاقتصادي للفكر القومي العربي.

لذلك نرى أن قوى التغيير الجذري لبناء الوحدة القومية الشاملة لن تكون من صلب الطبقات الوسطى وحدها أو بقيادتها الطبقية والسياسية دون سواها بل من صلب تحالف جبهوي يضم كافة الطبقات والشرائح الاجتماعية التي تتعارض مصالحها مرحلياً واستراتيجياً مع الإمبريالية والمشروع الصهيوني وعلى الطريق الطويلة لبناء الوحدة العربية الشاملة. تحدث تبدلات بنيوية كثيرة فتسقط شرائح اجتماعية وتولد أخرى.

لكن الهدف الأساسي يبقى مرهوناً بجذرية القوى الطبقية العربية القادرة على خوض الصراع ضد الإمبريالية ومشروعها الصهيوني حتى النهاية.

وتأتي في مقدمتها القوى المنتجة التي تشكل القاعدة الأكثر صلابة للقيام بالتغيير الجذري وبناء المجتمع العربي الديمقراطي الحر والموحد..

تعتمد هذه الدراسة على منهج موضوعي في بناء فرضياتها وتنطلق من الواقع لترسم آفاق التطور المستقبلي للوطن العربي انطلاقاً من المصالح الأساسية للجماهير العربية بعيداً عن المصالح الفئوية الضيقة للطبقات التسلطية الحاكمة. مما يكسب هذه الدراسة أهميتها ويجعلها جديرة بالقراءة والتأمل.

**غسان الشهابي**

## مقدمة:

حسب تقديري، إن الوطن العربي، والمواطن العربي فيه، لا يعاني من مشكلة كمية في المطبوعات والكتب. إذ لدينا كثرة تزيد عن الحاجة، أحياناً، في أعداد المطبوعات والكتب التي تصدر عن المراكز الثقافية والاعلامية ودور النشر الموزعة في أرجاء الوطن العربي. كما أنه، ليست هناك مشكلة، أيضاً، حول المناهج، أو الكيفية التي تؤلف بها الكتب، أو تصنف بها المطبوعات. لكن المشكلة الكبرى التي تتحدى المجتمع العربي تتجسد في نوع المكتوب، ونوع الثقافة المطروحة والمسوّق لها. وهذه المشكلة، يظهرها لنا الكم الهائل من العناوين والمواضيع التي تتصدّر المكتبة العربية، حيث نجد أن أكثر من ثلاثة أرباع المنشور يدور حول مواضيع وصفية ووعظية ودينية وتراثية وأدبية، وكلها، سواء المؤلف منها أو المترجم، يعمل على تشكيل وعي جديد في زمنه، قديم أو مستورد وغريب في مضمونه. فإذا كان قديماً، فانه يقلب ذاك الوعي ليجعل المجتمع يعيش في الماضي، أو يجعل الماضي يعيش في المجتمع، وإذا كان مستورداً وغريباً. فانه يساهم في تجهيل المجتمع بوضعه وتاريخه، فلا يعود واعياً لمكانه ومكانته. وفي كلا الحالين يصبح المجتمع فاقداً للتأثير والتطوير في غيره وفي ذاته. ولأن كلاً من الفكر والثقافة اللذين هيمنا عليه. وقد عَرضا له بصورتين متناقضتين: ترغيبية وترهيبية. وهذه وتلك تؤديان ذات المهمة في زيادة الضمور الفكري العربي، وتكريس النكوص في الوعي، واظهار آثار الجوع المعرفي والعلمي والاقتصادي في المجتمع العربي.

أما الربع الباقي من العناوين والمواضيع المنشورة، ونحن متفائلون بالكم، فان فيه نسبة لا بأس بها، لا تؤدي الوظيفة المطلوبة منها في الكشف عن المشاكل الاجتماعية والسياسية

والاقتصادية والمعرفية التي يعاني منها المجتمع العربي، لأنها موزعة على بقية العلوم العملية والنظرية الانسانية الأخرى. ولا يبق للفلسفة وعلم الاجتماع إلاّ النزر اليسير مما يظهر في المكتبة العربية.

إن الصورة التي رسمناها تواً، ليست مشهداً كربلائياً أو سوداوياً للمجتمع العربي وثقافته، وليست دعوة للتسليم بما هو كائن، وبما هو الوضع عليه فيهما. ولكنها صورة لمعالم الأزمة التي نعيشها في الوطن العربي. هذه الأزمة التي تكوّن الفجر العربي الجديد فيها، بالرغم من حلكة ليل هذه الأزمة وطولها. وذاك الفجر الذي سيبزغ لن يأتي بالانتظار، بل بالعمل لإنارة ما أمكن من المصابيح فيها لنستهدي الدروب المؤدية الى شاطئ التقدم والتحرر، ومن ثم الخروج من تلك الأزمة.

لذلك تأتي محاولتنا المتواضعة هذه، مساهمة، ولو بسيطة، في وضع شمعة من شموع النهوض، مع إدراكنا الكامل أننا نتجشم الصعب في دراستنا للمجتمع العربي ووضعه المأساوي ومشاكله المركبة. وكان اختيارنا لبعضها كمشكلة الهويّة، وظاهرات التخلف والتبعية، وأزمة الانتماء وغيرها من الظواهر السلبية في مجتمعنا العربي. إذ حاولنا، ما أمكننا، الكشف عن علاقاتها بنسق القيم سلباً وإيجاباً، سلباً في تغيير وقلب معاني ومضامين القيم إلى نقيضها حينا، أو حقنها بمعان جديدة حيناً آخر. وإيجاباً في ترسيخ بعض القيم وتأصيلها في الوعي العربي والثقافة العربية.

لقد قمنا بمحاولتنا وتحت ناظرينا، وأمام ذهننا مجتمعنا العربي المعاصر بكافة تبدياته السياسية تقريباً، وبعض مشاكله. ولا ندع أننا وفينا ما بحثنا فيه حقه. فذاك ما لا نستطيع. لأنه يحتاج الى أكثر من بحث وأكثر من باحث، والى استمرارية في الفعل التاريخي من رجال قادرين على أداء الدور التاريخي في مجتمعاتهم. وبما أن الحاجة لدى المجتمع العربي، أو المجتمعات العربي، باتت ملحة الى أبعد حدود الإلحاح. فإن المهمة، أيضاً، تطرح نفسها على رجال الفكر والفلسفة والاجتماع والأخلاق العرب، طالبة منهم منحها عقولهم وكواهلهم لإنجازها وللخروج بالمجتمع العربي من ذاك الذي هو فيه.؟ من تلك الأزمات والاشكاليات المأزقية. وكلها تحتاج الى موقف معتزلي كبير يقفه العرب أمام مشاكلهم فيضعون الحلول المناسبة والتصورات المستقبلية التي تمنحهم حق الجلوس على مقاعد الحضارة بعد أن غادروها منذ زمن طويل.ا.

**أخيراً** : أتمنى أن أكون قد وضعت بصمة تعريف أولية في المجتمع العربي من خلال هذا البحث الذي جعلته في ثلاثة فصول، بين هذه المقدمة والفصل الختامي الذي ضمنته المقترحات والاستنتاجات التي توصلت إليها. معتمداً على تلك التي جاءت في نهاية كل فصل. كما دعمت الجانب النظري بدراسة ميدانية في المبحث الثالث الذي عنوته بـ:

«ظاهرة الانتماء وأزمة الهَوية في المجتمع العربي المعاصر» الذي احتوى على دراسة ميدانية لعينات من المجتمع العربي موزعة في عدة دول عربية. فاذا كنت قد وفقت لي في ذلك رضىً عن نفسي. أما إذا كنت قد قصّرت فحسبي أني قد حاولت. وأترك الحكم لكل ذي حكمة بالغة، ولكل ذي بصيرة نافذة. وأنا أرى القارئ كذلك. هذا ناهيك عن ذوي الاختصاص.

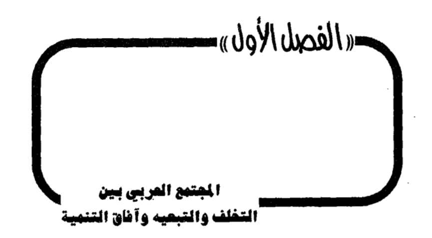
أما إذا كان من واجبي أن أشكر أحداً، فانني أتوجه بالشكر لكل من مدّ لي يد العون وأخص بالشكر زوجتي التي وفرت لي الوقت والجهد. وأشكر أولادي الذين تركتهم، على حداثة سنهم، زمناً لا بأس به بسبب البحث. كما لا أنسى أن أشكر أخي الأصغر، ياسر، الذي ساهم بالتدقيق اللغوي. وأعتذر لمن لم أذكر أسماءهم من الزملاء والأصدقاء ممن كانوا لي عوناً حتى وصل هذا العمل الى نهايته.

أما الذين لا استطيع أن أفي حقهم مهما فعلت وقلت، فهما أبواي، اللذان كانا سبباً في أن أكون متعلماً وباحثاً فلهما إجلالي وفائق تقديري.

أما أنت يا، جلنار، يا زهر الرمان، يا وزهرة جديدة ظهرت في بستان عائلتي، صارخة في وجه دنياك الجديدة. فكل ما أتمناه، أن تكبري ويكون وطننا العربي، ومجتمعنا الذي يملؤه، قد تخلص من مآزقه ومشكلاته التي نبحث بها الآن، وجلس بكل كبرياء وشموخ على المقاعد الحضارية الأولى في العالم فاعلاً مؤثراً، لا منفعلاً متأثراً.؟.

**الدكتور**

**محمد علي جمعه**




## أولاً - الملامح الأولية للمسألة :

**بداية:** نعترف أن المشكلات المزمنه في الوطن العربي بكافة أقطاره، هي مشكلات فردية وجماعية، سياسية واقتصادية واجتماعيه، وثقافية ونفسية... الخ وجميع المشكلات تطرح نفسها أمام العقل العربي مطالبة إياه العمل على دراستها وفهمها ومن ثم وضع الحلول العلاجية المناسبة لها، وهذه المشاكل بالنسبة للعقل العربي إما أنها تحتاج إلى تفسير، وإما أنها تقف بعناد وتحد، وبالتالي فانها تحتاج إلى استئصال ويحتاج واقعها إلى تغيير.

ولكن هذا العقل الذي تتحداه المشاكل، كان منذ عقود، بل مئات من السنين يقف في المكان جامداً فاقد الحركة، قد بدأ منذ فترة زمنية قصيرة من الزمن، بالتفاعل مع إشكاليات وأزمات الواقع العربي، ونحن نراه اليوم، وبعد أن مضى عليه وقت على التفاعل مع الواقع وقضاياه، قد تجاوز مرحلة التأمل والإندهاش ووجد في نفسه القدرة على البحث في ذلك الركام من التحديات الماثلة أمامه لوضع الحلول المناسبة لها.

أما أهم تلك الإشكاليات التي تقف حجر عثرة أمام إعادة التواصل للفعل الحضاري العربي، ومن ثم الانتقال للمساهمة الفعالة في الفعل الحضاري العالمي. بعد توقف طويل عن ممارسة ذاك الفعل فرضته ظروف التخلف والتخليف في الوطن العربي مَمَثّلة بـ: التخلف والتبعية والتغريب وأزمة الانتماء والجهل والفقر... الخ ورغم الصعوبة التي تعترض المرء حين يتوجه للبحث في مثل هذه المشكلات، إلا أن محاولة القيام ببعض الخطوات التمهيدية في اتجاه حل تلك المشكلات يمكن أن يعتبر عملاً إيجابياً. وذلك ما قررناه

محاولين إماطة اللثام ـ بشكل جزئي طبعاً ـ عن خفايا تلك الظواهر المشكّلة والمأزومة والمنوّه إلى بعضها أعلاه، والمتجذرة في واقعنا العربي.

## ثانياً ـ الواقع العربي وطبيعة العلاقة بين ظاهرتي التخلف والتبعية.

بادئ ذي بدء تقتضي الاشارة الى أن هناك أشكالاً متعددة للتبعية، وهي تختلف نوعاً وكيفاً، فهناك التبعية الكاملة بحيث تكون دولة ما تسير في فلك دولة ثانية في كل شيء، وكأنها جزء منها. ومثال يسير على ذلك دول حلف وارسو سابقاً، حيث كان الاتحاد السوفييتي هو الذي يوجه ذلك دول حلف وارسو سابقاً، فقد كان الاتحاد السوفييتي هو الذي يوجه الاقتصاد والسياسة والتربية والاجتماع في دول الحلف، كذلك الحال بالنسبة للدول التي هي أكثر من أن تحصى وتتبع الولايات المتحده في كل شيء أيضاً. فالتبعية علاقة بين طرفين غير متكافئين، علاقة بين قوي متقدم وضعيف متخلف. وكما تحدثنا عن تبعية شاملة، يمكن أن يكون هناك تبعيات جزئية كأن تكون اقتصاديه أو عسكرية أو ثقافية أو تكنولوجية أو سياسية، أو في أكثر من نوع معاً.

فاليابان مثلاً تتبع الولايات المتحدة سياسياً فقط. وقس على ذلك من أشكال التبعية المتنوعة.

وكلما كانت فروع التبعية قليلة كلما كانت الشخصية الوطنية أو القومية للتابع أكثر قوة وأستقلالاً.

أما التخلف، فهو ظاهرة نوعية ودرجية كالتبعية. فقد تكون هذه الأمة أو تلك، أو هذا الشعب أو ذاك متخلف في كافة ميادين الحياة وبالتالي فهو ما يزال يعيش في قاع السلم الحضاري الانساني، كما هو حال بعض الشعوب الأفريقية التي لا يعرف كثير منها شيئاً عن العالم.

كذلك قد يكون التخلف نسبياً وجزئياً، وهذه حال أغلب الشعوب والدول المتخلفة الفقيرة. وغالباً ما يكون التخلف ناتج عن أزمة حضارية أدت إلى تراخي مجموع فئات الأمة أو الشعب وبالتالي فَقَدَ هذا الشعب القدرة على القيام بفعل جماعي للنهوض من أزمته حتى ألفَ الوضع الجديد وأصبح أسيراً له. واذا إستخدمنا المنظور الخلدوني في التحليل الاجتماعي لتبين لنا متانة العلاقة بين التقليد وسوء الوضع العام. كذلك فان

العلاقة بين التخلف والتبعية لا تحتاج الى برهان. ويمكن الاشارة الى أن نسبة التبعية لدى شعب ما تساوي نسبة تخلفه في المضمار الذي يكون فيه تابعاً. أضف إلى ذلك، أن التخلف والتقدم والتبعية والاستقلال قد يجتمعان في موقع واحد، فاليابان أو كوريا أو كوبا أو حتى المكسيك ليست متخلفة، وإنما تحسب في عداد الدول المتقدمة. ومعلوم أن اليابان تقف في أعلى درجات الرقي الاقتصادي والعلمي، ولكنها من الناحية السياسية تابعة جزئياً للولايات المتحدة، بالتالي يمكن الحكم عليها أنها تابعة سياسياً بشكل نسبي وان استقلالها السياسي مبتور.

ونحن نجد في الباكستان والهند، نموذجاً لاجتماع المتناقضات التي ذكرناها فوق من تقدم وتخلف وتبعية واستقلال وذلك حين ندقق بوضعياتها السياسية والاقتصادية والاجتماعية والعلمية.

كذلك الحال في ما ضربنا من أمثله، أو التي لم تذكر فأكثر بكثير جداً من التي ذكرت. والتاريخ القديم والحديث مليء بالشواهد الدالة على وقوع هذا البلد أو ذاك في براثن التخلف، ووقوعه أسيراً، أيضاً، لعلاقة التبعية. ومن الثابت الواضح الذي لا لَبْسَ فيه أن هناك علاقة عضوية بين الظاهرتين اللتين نحن في صددهما ـ التخلف والتبعية ـ واللتان تتيخان بثقلهما في الواقع العربي خصوصاً، وفي العالم الثالث ومعه الرابع والخامس عموماً. فالتخلف يمسك بزمام الظروف والشروط التي تمنح التبعية أسباب قوتها واستمراريتها، هذا من جهة، والتبعية تعطي التخلف شروط استكمال نوعه وتأصيل ذاته في الواقع القائم فيه من جهة ثانية. وسنحاول فيما يلي أن نضع تعريفاً واضحاً لكل من الظاهرتين المشار إليهما أعلاه.

١ـ التبعية ـ وتعني: الاعتماد شبه المطلق على الآخر الأقوى المُغاير بالانتماء القومي والوطني والالتزام به سياسياً أو ثقافياً أو اقتصادياً أو في كلها معاً.

ويفيدنا هذا المعنى أن التبعية يرافقها انعدام شبه كلي لكافة الشروط والمستلزمات التي توفر للتابع تجديد ذاته واعادة بنائها.

٢ـ التخلف يعني: قصور الدخل عن تلبية حاجات الفرد والمجتمع وفقدان القدرة الذاتية على اكتشاف السبل للخروج من الواقع الفقير ثقافياً واقتصادياً وسياسياً.

ولن نجانب الحقيقة إذا استنتجنا أن التخلف يختلف عن التبعية، من حيث أنه تقوقع وانكفاء على الذات، وفقدان الاتصال مع العالم الخارجي بشكل شبه كلي، والبقاء ضمن بوتقة واقع اجتماعي ـ اقتصادي لا يمتّ الى الحاضر بأي شكل من أشكال الاتصال. أما التبعية فهي حتى إذا كانت كلية فان لها دائماً نوافذ على العالم الخارجي، ولذلك يمكن أن نشير إلى أن التبعية تتضمن ـ بشكل جزئي ـ محاولات أوليه على طريق التنمية. وعلى ذلك فان نظرة فاحصة للوضع الاجتماعي والاقتصادي العربي بعموميته، منذ مرحلة التشرذم والانحطاط في العصر العباسي المتردي، مروراً بالمملوكي فالعثماني، ومن ثم مرحله الاستعمار الحديث والى أيامنا هذه، فاننا سنجد أن وطننا العربي وشعبه قد خضع لمختلف أشكال التبعية وأنضوى تحت لواء التخلف بشكل ليس له مثيل. واذا حدثت وكانت هنا أو هناك، زمنياً ومكانياً في الوطن العربي، بعض الاستثناءات، فانها أشكال صحوة ومحاولات تجديد لم يكتب لبعضها النجاح، ولبعضها الآخر القدرة على الاستمرار رغم نجاحها.

لأن التخلف بكافة شروطه وأنواعه كان متملكاً ومهيمناً على الواقع العربي من الداخل والخارج على حد سواء. أما التبعية فانها قد استمدت ـ كما أوضحنا سابقاً ـ أسباب قوتها من تفكك وضعف الوضعية الاجتماعية ـ الاقتصادية العربية المتخلفة، هذا أولاً وقبل أي شيء، وثانياً، فان التبعية الحالية في الوطن العربي هي أحد أهم النواتج الأساسية للمرحلة الامبريالية والتمركز الاقتصادي والرأسمالي العالمي. ومن خلال هذا الناتج المر يمكن القول: إنّ الوطن العربي بجميع بلدانه قد توفرت له واجتمعت عليه جميع الظروف لسد آفاق التنمية أمامه، حتى أنه ليمكن القول بأن أكثر البلدان العربية تعيش ظروفاً متفاوتة الدرجة واشكالاً من التبعية تصل في بعضها الى حد التبعية الكلية. وذلك من أهم الانتقادات التي يمكن أن تَوجّه للعالم العربي حسب قول يوسف حلباوي، وهذا الانتقاد هو «تبعيته الى العالم الخارجي، فأغلبية المشاريع الصناعية تنتقى بحسب المشورات الأجنبية وتدرس بحسب الدراسات الأجنبية... و... وتدار من قبل العديد من الخبراء الأجانب ويَدّرب صنّاعها لدى المعاهد الاجنبية، وتَشغّل بالعديد من المواد الأولية أو شبه المصنعة المستوردة»[1] هذه الصورة التي يرسمها حلباوي لمحاولة التنمية تشير الى طريق التبعية الطويل الذي يسلكه صاحب المحاولة، ورغم أن هذه المحاولات غالباً ما تتبع في بعض أقطار الوطن العربي، إلا أنها بقيت قاصرة وفاقدة لاستقلاليتها كقرار، ولمضمونها كفعل. وذلك نظراً لارتكازها على الاستيراد من الخارج في كل بنودها من جهة، ولأن الواقع الذي تجري فيه المحاولة متخلف جداً من ناحية ثانية. هنا يصبح قول سمير أمين «إن

التخلف والتنمية هما وجهان لنفس الظاهرة، أي ظاهرة التوسع الامبريالي، وهذا التوسع بدوره غير متكافئ بالطبيعة»[٢]

فالذي يتوسع - الامبريالي - قاهر في كل شيء، ومكان التوسع ضعيف في كل شيء ومن هنا يظهر عدم التكافؤ، ويصبح الوضع الداخلي الضعيف في كل شيء ولا حول له ولا قوة، طرفاً ضرورياً وملحاً لتحقيق علاقة عدم التكافؤ، لأن لديه الحاجة ولدى الإمبريالي القدرة على تلبية الحاجة ولكن ضمن شروطه، لأنه - الثاني - يمسك باطراف العملية ككل. فالتخلف الموجود في الوطن العربي أحد نواتج العصر الأمبريالي، والتنمية هي الوسيلة الكافية للخروج من التخلف، وهذه التنمية لن تتحقق إلا من خلال ذاك الذي أنتج التخلف أصلاً. وهنا تصبح العلاقة بين التخلف والتنمية علاقة متكافئة أيضاً، والمركز الرأسمالي الامبريالي لا يسمح بالتنمية إلا ضمن الحدود التي تبقي على المتخلف متخلفاً ولكي يرتبط به ويصبح تابعاً له من جديد. فالتخلف والتبعية والتنمية ظواهر ترتبط بالامبريالية ارتباطاً مباشراً. ولذلك فان أي تنمية ليست في آخر الأمر، إلا تنمية للتخلف وتعزيزاً للتبعية. فالامبريالية لا تسمح إلاّ بتنمية محدودة تلبي احتياجاتها ورغباتها ورفع معدلات أرباحها، على أن لا تزيد معدلات التنمية في البلاد العربية وبلدان العالم الثالث عن معدل التنمية المساوي للصفر في أحسن الأحوال.

وكما يقول علماء الاقتصاد في كافة المذاهب الاقتصادية، ان معدل التنمية المساوي للصفر، لا يخلق تنمية وإنما يزيد التخلف تخلفاً. وهذا هو المعدل التنموي المقبول - غالباً - الذي نسمح به الرأسمالية العالمية المتقدمه.

واذا ما قرأنا هذا المعدل في الوطن العربي فاننا نجده صحيحاً، لأن متوسط دخل الفرد العربي في السبعينات والثمانينات والتسعينات لم يتغير إلا في بلد أو إثنين من بلدان النفط العربية، أما في بقية البلدان فانه سجل تراجعاً ملحوظاً، وخاصة بعد حربي الخليج الأولى والثانية؟ وكان للرأسمالية العالمية أن لعبت دوراً أساسياً في فرض التراجع على معدلات التنمية، خصوصاً، في البلدان النفطية، فهي لا تسمح بالتنمية إلا ضمن شروط محدودة وفي أماكن غالباً ما تختارها هي. وما فتئ الغرب - أوربا وأمريكا - يمارس مهمته التاريخية بالنسبة له، وهي الهيمنة في إبقاء الدول المتخلفة ومنها أكثر البلدان العربية في مأزق التخلف والتنمية والتبعية، فقد كانت وما تزال «مهمة الغرب الأولى والكبيره هي

تسويد الاستهلاك سوقاً ومنهجاً وبَنى إجتماعية وضرب محاولات الانتاج مهما كانت بدائية»[٣].

المهمة المشار اليها تواً تتوضح صورتها حين نعلم ان الغرب يحصل على أفضل منتجات البلاد العربيه وأهمها لاستمرار اقتصاده التصنيعي، ثم يعيد منتجاته هو إلى البلاد العربية بالأسعار التي يريد، وهذه الممارسة حَريّة بمنع أي محاولة ذاتية عربية للتنمية أو الخروج من دائرة التبعية. بهذه المهمة يبقى الغرب منسجماً مع نفسه كأول أبدي، منسجماً مع طروحاته الاستعمارية التي بدأت كشعارات، وأولها مقولة كيبلنغ الشهيرة

الشرق شرق والغرب غرب ولن يلتقيا. وقد أصبح مصطلح الشرق عند الغرب الآن لا يتجاوز البلاد العربية وايران وما حولها والباكستان وبعض جيرانها. أي أن البلاد الاسلامية هي التي يعني بها الغرب بالشرق تحديداً وأحياناً ما يحددون الشرق بالوطن العربي فقط !؟.

وان كان هناك لقاء، فلا يعدو عن كونه لقاء بين طرفين غير متكافئين، وعلى أنه لقاء بين سيد ومسود. فالشعار المثبت قبل قليل شعار ينّز بالتمييز والتعالي الغربي، والغرب في العصور الحديثة يعلن عن ذاته باستمرار، من خلال مقولة كيبلنغ المتجددة أبداً. فالشرق يجب أن يبقى متخلفاً حتى يستطيع الغرب أن يبقى متقدماً، على الأول أن يبقى تابعاً لأنه متخلف، والثاني هو القائد والقيّم دائماً لأنه النموذج الذي من المفروض أن يبقى متقدماً، وتبقى العملية الاقتصادية المحور الرائز للتقدم والتخلف، لما لها من فاعلية وتأثير شديدين في الأنشطة الاجتماعية الأخرى كالسياسة والثقافة. والغرب باقتصاده القوي المهيمن يساهم باستمرار في خلق التناقضات الكثيرة في البنى الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية المحطية كالوطن العربي، وذلك يفضي بشكل تلقائي الى «ظهور التشوه والتناقض والازدواجية والتعايش الفارق في مستويات الأبنية التحتية والفوقية، الاقتصادية والثقافية: تناقض في البناء الاجتماعي، تناقض في البناء المعرفي الثقافي، تناقض أيديولوجي بعيد عن مسار التاريخ والواقع الفعلي للشعوب العربية، تناقص في البنائين الثقافي والسياسي»[٤].

إن التناقضات الصارخة التي تطل برؤوسها في المجتمع العربي وتشير بوضوح الى ظاهرة التخلف في هذا المجتمع مع ما يرافق هذه الظاهرة من تغييرات عميقة في كافة

البنى، وهذه وتلك تفصح عن نفسها في ظل الهيمنة البترو ـ دولارية، وذلك كله جعل من عملية التنمية في مخاض دائم دون أن تتحقق الولادة بالشكل السليم، بمعنى أن التنمية تبقى في دائره مغلقه قاصرة عن بلوغ المجتمع لأهدافه، كما تصبح عملية التنميه بهذا المعنى عملية مشوهة لهذا المجتمع من الناحية الاقتصادية، وبمعنى آخر فان التنمية المومأ اليها فوق ليست عملية تنمية حقيقية، وانما عملية إعادة انتاج الاستهلاك واستهلاك الذات قبل ذلك.

ان ما يدل على تشوه محاولات التنمية هو: تباطؤ معدلاتها واعتمادها على الاستيراد شبه الكلي لأكثر من ٩٥٪ من احتياجات البلدان العربية، هذا من جهة، ومن جهة ثانية فإن هذه الاحتياجات المستوردة غالباً ما تصب في خانة الصناعات الاستهلاكية غير المعمره والوسيطة البسيطة كالاسمنت والمواد الغذائية، وفي أفضل الأحوال، في صناعات شبه معمَرة كالنسيج. وجواباً على ذلك وتبريراً للوقوف عند هذا الحد من التنمية فقط، فان المنتجين والمصنّعين يدّعون قائلين:

إن تطوير الانتاج وزياده أنواعه وكميته، وتحسين المواصفات وموافقة المواد المصنّعة محلياً للمواصفات والمقاييس العالمية. وكل هذا لا يتم تحقيقه حسب إدعائهم إلا من خلال الاستيراد من الدول الأوربية والشركات العالمية الانتشار. ولا ينقص أولئك المنتجون بالواسطة أو بالتكليف من قبل تلك الشركات أو بضمانتها، الأساليب والوسائل التي تمكنهم من تسخير وسائل الاعلام المرئية والمقروءة والمسموعة للدعاية لمنتجاتها وتسويقها، وليس بخاف على أحد ما لوسائل الاعلام من سطوة على عقلية المستهلك، ولاقناع المستهلك العربي عادة ما تقرن أشكال الإعلان بابراز عبارات على المواد المعلن عنها كالعبارات التالية.

١ً- صنعت هذه المادة بترخيص من شركة .؟. الامريكية، أو. ؟. الفرنسية أو. ؟. الانكليزية، أو .؟. الهولندية...الخ.

٢ً- تـم تصنيع هذا المنتج وفق أحدث المقاييس العالمية...؟.

كما يقوم المنتجون بوضع ماركات وأسماء أجنبية غربية لمنتجاتهم لتسهيل الترويج. كما أن هذه الأشكال والأنواع الانتاجية الوسيطية والاستهلاكية الطابع، والوطنية الاقامة. تستطيع بفضل الدعم الخارجي، وخاصة من الشركات التي رخّصت لها بأسماء منتجاتها وساعدتها على الانتاج، تستطيع مع مَضيّ الوقت تحطيم النمط الانتاجي في البلد العاملة

فيه بعد أن تتم خلخلة هذا النمط، ليصبح في حالة تمفصل وتناقض بنائي ووظيفي بين قطاعاته الانتاجية وشرائحه وطبقاته الاجتماعية. إضافة الى ذلك فإن الشركات الوسيطة ذات اشكال الانتاج التابع، والمدعومة من الشركات العالمية الانتشار العابرة القومية، تستطيع شيئاً فشيئاً فرض سماتها «الإهلاكية» على مجتمعاتها، وبعد ذلك تقوم بالاختراق الفظ لمجموعة النظم والتقاليد الاجتماعية ولمجموع التراث وللنظام السياسي، ومن ثم يتم إحكام دائرة التبعية الاقتصادية بكامل دورتها، استيراداً وإنتاجاً وتوزيعاً، أما التصدير فغير موجود لأنه من صلاحيات المركز الداعم. وهكذا يتحقق اتفاق المصالح بين المركز الرأسمالي العالمي والمحيط الاستهلاكي ـ المتبرجز ـ التابع. ويبقى هذا الأخير يؤدي وظيفته المنوطة به في إطار التقسيم الدولي، بالعمل لصالح المركز الامبريالي العالمي، ومتابعة تشويه البناء الهيكلي لمجتمعات الدول التابعة، وخلخلة بناها الاقتصادية والاجتماعية. وهذه الأخيرة يتحقق تشويهها بالدخول إلى مجال القيم لإفراغها من معانيها وقلبها، فالمهمة المطلوبة من قبل الرموز التابعة في الوطن العربي تنضاف إلى مهمة الغرب في العمل على «تغيير الأبنية الاجتماعية في هذه الدول ليس فقط في مجال القيم الاجتماعية وانما أيضاً في مجال الاتجاهات السياسية. فالتبعية ـ كمحصلة للتكامل في السوق العالمي ـ لا تعني فقط تكريس التخلف أو نموّه، وانما تعني أيضاً فقدان سيادة وحرية واستقلال الدول التابعة» ـ ٥ ـ من هذا المنطلق الذي وضعه أحمد حجازي، وضمن هكذا معطيات، فإن ما حققه الغرب في أغلب بلدان الوطن العربي والعالم الثالث عموماً، كفيل بأن يتركهما متخلفين زمناً طويلاً. هذا عدا عن إبقائهم عند التخوم العالمية ولا يستطيعون تجاوز تلك التخوم، الى المركز الفاعل بعد تحقيق التنمية إلا إذا تم السعي بشكل حثيث الى تعطيل قانون التبعية، من خلال فك الروابط الإلحاقية التي عقدت مع العالم الرأسمالي الغربي والتخلص من «قانون القيمة الرأسمالية العالمية، واحلال محله سيادة قانون قيمة وطنية شعبية ينعكس فيه مقتضيات التحالف الطبقي الشعبي الحاكم»(٦)

إن قانون القيمة الوطنية الذي يتحدث عنه سمير أميس، هو وحده الذي يمنحنا القدرة على إحداث النقلة النوعية المطلوبة، اقتصادياً واجتماعياً، نقلة تضع العرب في المستوى والموقع الذي يقومون فيه ومنه بالفعل التنموي الذاتي، وليس على أساس من التطوير الخارجي المؤدي إلى التشرذم والتجزئ والتخلف وتخلّع كامل في البنى الاقتصادية التابعة، والمرتبطة بنموذج التراكم العالمي التابع أيضاً، لمركز التراكم الرأسمالي العالمي.

أي أن هناك نمطان للتراكم، أحدهما محيطي خارجي هش، والآخر مركزي قوي متحكم بكافة الأنماط التابعة إما مباشرة، أو من خلال النمط التخارجي النابذ. في حين يبقى النمط المركزي الإمبريالي يمتلك طريق العملية، الجبذ والنبذ، يجذب ما يخدم مصالحه وينبذ ما يضريه لغيره وتوكل مهمة الإضرار، من حيث الشكل، بمحيط المحيط، أي بالتابع. للنمط التخارجي التابع أيضاً كحلقة وسطى في أحيان كثيرة، وهذه النمط الوسيط يقوم بدور عدائي تجاه الطبقات الشعبية، والخادم للمركز، كما أنه «هو الذي يخلق «ظروف استمراريته الاقتصادية والاجتماعية وتهميش الجماهير، ويضمن للأقلية دخلاً متزايداً أو ضرورياً لأتباع أنماط الاستهلاك الأوروبية. إن نمط الاستهلاك هذا، يقوّي من ريعية القطاع الذي يَنتج منتجات البذخ، ويؤكد الإندماج الاجتماعي، الثقافي، الآيديولوجي والسياسي للطبقات المحظوظة فيما بينها»[٧]، فالعملية تتحقق على أساس العداء الداخلي بين القلّة الغنية والأكثرية الفقيرة، وعلى التبعية بين القلّة المستثرية المستغلة والمركز الرأسمالي العالمي.

مما سبق نخلص إلى القول: إن ظاهرة التخلف وتجلياتها في الواقع العربي الاجتماعي، وظروف التبعية التي تفرض على المجتمع العربي وأنظمته السياسية وتصبح سمة ملازمة لها، لا تتجاوز ولا يمكن التخلص منها ـ من وجهة نظر المنتفعين ـ إلا بالاندغام بالنظام الرأسمالي العالمي. والقول الحق، هو أن التخلص من التخلف، والتحرر من قيود التبعية التي قيد بها المجتمع العربي، لا يتحققان، إلآ، بالتخلص من ذاك الاندغام مع النظام العالمي التمركز والانعتاق من قيوده.

أما التنمية فلا تتحقق، ولا يمكن الشروع بها، إلآ، في ظل تحالف شعبي ونشوء علاقات انتاج، وتكوين قوى إنتاج شعبية أيضاً. وليس في إطار علاقات استهلاكية تابعة تعيد شروط إنتاج ذاتها باستمرار ضمن دائرة مغلقة. ومن يريد نوعاً من العلاقات كهذه الأخيرة، ويعمل على فرضها وتسييدها، يكون مَثَلَه كَمَثَل ثور الناعورة المعصوب العينين، يدور ضمن دائرة مرسومة له، ولكنه في حقيقة الأمر لا يعرف أين يدور، ولا يعي لماذا يدور، وما هي الغاية من دورانه.

كذلك هي البورجوازيات العالمثالثية، وما دون، من رابعة وخامسة ومعها النظم الكومبرادورية المشاركة لها، لا تستطيع الإنفكاك من أسر المركز الإمبريالي العالمي، ولا هذا الأخير يرغب في إطلاق سراحها. لأن في انفكاكها أو إطلاق سراحها، إعلان موتها. وذلك

ليس في مصلحة المركز أولاً، وهي ثانياً، ومن أجل حياتها تعمل على تأصيل ذاتها بتأكيد تبعيتها، وتعيش طفيلية وهجينة في مجتمعاتها، تأكل أرزاقها وتمتص من دمائها ولا تنتمي إليها.

## ثالثاً - الآثار الاجتماعية والثقافية للتخلف والتبعية على المجتمع العربي.

ربما لن يكون بمقدورنا تسجيل كافة الآثار السلبية لظاهرتي التخلف والتبعية على مجتمعنا العربي. ولكننا سنحاول تسجيل ما يمكن لنا تسجيله - على قدر استطاعتنا - وأن نثبت ونوضح ما يظهر لنا منها أنه مهم اجتماعياً - اقتصادياً، وعلى علاقة وطيدة ومتبادلة التأثير مع ظاهرتي التخلف والتبعية. وقد تكون ظاهرات: التقليد والهجرة والاستهلاك والتبعية الثقافية «الاقتباس الثقافي» من أهم الظواهر المرافقة للتخلف والتبعية وعلاقاتها بها علاقات تكاملية.

### أ - ظاهرة التقليد ضمن منظور اجتماعي واقتصادي.

يكاد يجمع المثقفون والباحثون في علم الاجتماع، بأن المفكر العربي الفذ ابن خلدون كان أول من بحث في ظاهرة التقليد وتصدى لدراستها من منظور اجتماعي لا يخلو من بَعد نظر وخبرة بمسائل علم النفس أيضاً، فجاءت ملاحظاته الدقيقة وكأنها ركائز أولية لعلم النفس الاجتماعي.

فقد أثبت في مقدمته الشهيرة قائلاً «إن المغلوب مولع أبداً بالاقتداء بالغالب في شعاره وزيه ونحلته وسائر أحواله وعوائده»(8) وقديماً قال الشاعر العربي:

تشاءب عمرو إذ تشاءب خالد ... فكان أن أعدتني الثوباء

وحين نمعن النظر في المقولة الخلدونية عن التقليد ونتعمق البحث في المجتمع العربي، فإننا لن نرتكب خطأً إذا قلنا: ان هذه الظاهرة «التقليد» تكاد تشمل أغلب شرائح المجتمع العربي وتعيناتها. وربما يكون من الجائز أيضاً أن نقسم المجتمع العربي، أو الشعب العربي، من حيث المبدأ، الى مجتمعين. بحسب أشكال الانتاج الرئيسية، أي بحسب المنتج الذي يشكل النسبة الأكبر من قاعدته الماديه الاقتصادية، فنسمي الأول: المجتمع النفطي. لأن النفط يسمه بميسمه، ونسمي الثاني ب: المجتمع الخدمي، أو، اللانفطي. وربما كانت

الثانية اكثر صحة من السابقة عليها، لأن كلا النوعين يتصف بأنه يعتمد على الخدمات في علاقاته الداخليه قبل كل شيء، كما أن النفطي وغير النفطي يشتركان بالكثير من القيم والتقاليد والعادات ـ الحسن منها والسيء

وإذا كان التقليد كمفهوم، حيادي من حيث الأساس، فان فعل التقليد ليس كذلك، كما أن المقلد هو الذي ينقل المفهوم حين الفعل، إما إلى حال السلب، أو الى وضعية الايجاب. ونحن وكل من يتفحّص إنساننا العربي، باطلاق الكلمة، نلاحظ غلبة فعل التقليد بصيغته السلبية على الفعل بشكله الايجابي. واذا ما تابعنا ظاهرة التقليد الى حدودها القصوى في مجتمعنا العربي، لوجدنا المتابعة مفجعة النتائج عند بعض الشرائح الاجتماعية، وسيقف ابن خلدون منبهاً باستمرار: انظر الى هذا الضعيف يقلد القوي، وذاك الفقير يقلد الغني، وبجانبك الجاهل يقلد العارف. وهذه الجماعة تقلد تلك، والدولة الفلانية تقتفي إثر الدولة كذا في نظامها السياسي مثلاً، أو تضع قوانين على شاكله قوانينها... الخ واذا ما تأملت المسألة جيداً، تبين لك أن التقليد يتم دون وعي كامل بالأسباب وانما يتم لملء النقص الموجود لدى المقلد. فالمتخلفون لا يقلدون المتقدمين بعد أن يدرسوا أسباب تخلفهم هم وأسباب تقدم المتقدمين، إنما يتم ذلك والجهل بالأسباب والمسببات متموضع فيهم، والذي يريدونه دون وعي أصلاً، هو تعويض الواقع بالوهم. ونحن العرب إذا بدأنا باللغة أو اللهجات لوجدنا كثيراً من المواطنين يعوّلون ويتباهون باستخدام ألفاظ كثيرة من اللغات الأوربية، ومن الأمثلة على ذلك:

*Hard luck - Card - Pardon - Sory - No broblem -*

*Tank - By - Hi - Came - System - Convoy - Bar-*

*Bark - Bank - Control - Tak it easy - Fin - elc -*

ويتفاوت استخدام الالفاظ الأجنبية بين بلد وآخر، ففي لبنان مثلاً تجد غياب كلمات عربية كثيرة مثل: صباح الخير ـ مساء الخير ـ محطة ـ عربة ـ دراجة الخ. وفي الخليج العربي كالكويت والامارات العربية والبحرين تجد خلطة لهجوية عجيبة وتفاجأ بأن أكثر من ١٠٪ من المفردات اليومية المستخدمة غير عربية فهي إما انكليزية أو آسيوية وقد أصبحت جزءاً من بنية الانسان العربي اللفظية، وقد تم تبني الكثير من الألفاظ والتراكيب اللغوية من قبل كثير من أبناء العرب بسببين:

**الأول** - هو غلبة العنصر الأعجمي - الأجنبي - عددياً على العنصر العربي في بلد عربية مما أرغم الانسان العربي على تعلم كثير من مفردات وألفاظ العنصر الوافد حتى يتسنى له التفاهم معه وتحقيق التواصل الاجتماعي بينهما، وذلك ما حدث في بلدان في الخليج العربي حيث يزيد فيها حجم العمالة الأجنبية على عدد السكان. هذا من جهة.

من جهة ثانية، إن كثيراً من عرب الخليج يقضون في بلدان أوربا أو آسيا مدداً طويلة في كل سنه. وهذا وذاك يفرض عليهم إحلال مفردات وتراكيب اجنبية محل المفردات والتراكيب العربية وهي لغتهم الأم.

**الثاني** - أن الأمر يتم طواعية وعن رغبة ظاهرة أو باطنة مستترة، فهناك ألفاظاً وتراكيب كثيرة تبنتها الشرائح الاجتماعية العربية للتدليل على أنها مثقفه، وأهم هذه الحالات، حالة اعوجاج اللسان لدى بعض الأكاديميين العرب فالسنتهم لا تلفظ كلمات مثل: بحث، رسالة، ذرائعي، أعلى، لحظة، بالضبط... الخ وهذه والكلمات التي أثبتنا بعضها بحروفها الأصلية اللاتينية - على سبيل المثال - يستخدمها أفراد عرب، بعضهم لارضاء غروره العلمي واظهار التعالي على غيره من جهه، ولتلبية رغبة كامنة يشترك بها مع غيره من الذين يتلفظون بها وبغيرها، تتلخص بأماني تحدوهم بأن يكونوا من أصحاب اللغة الأصليين. أو شعور بالدونية تجاه أصحاب تلك اللغة وإحساس بالنقص الذاتي بذات الوقت. ان الذي حللناه فوق انما يدل بوضوح على التخارج الانتمائي لدى الافراد والفئات الراغبة بالتأورب، وأحد سمات هذا التخارج عن الانتماء الأصلي، الاستخدام اللغوي من الراغب للغة المرغوبة، هذا عدا المحاولات الصارخة والمنتشرة في بعض الأوساط لتقليد الغربيين في الأفعال والتصرفات واشكال السلوك والالبسة. واذا كانت اللغة هي وعاء العقل كما يقال، فإن إحلال لغة محل أخرى أو حقنها وتطعيمها بمفردات من لغة أخرى أو من عدة لغات، فعل فيه من الرغبة المبطنة أو الظاهرة ما فيه للتخلي عن الانتماء للبنية العقلية الاساسية وللانتماء الاجتماعي والسياسي الأصل، وسعي للالتحاق بالبنية المرغوبة «ومما لا شك فيه أن استعداد إعطاء اللغة والثقافة الأجنبية هذه المكانة، لن يساعد على خلق عقلية وإنشاء واقع جديد يعزّز احترام اللغة العربية والثقافة العربية الاسلامية بين هذه الأجيال الممزوجة الثقافة واللغة»[٩] وما تجدر ملاحظته، أن ظاهرة التقليد من قبل الانسان العربي للانسان الغربي الأوروبي والأمريكي، وهذه الظاهرة تتسع طرداً مع ازدياد اليسر المادي إرتقاء بين طبقات الشعب، والعكس صحيح أيضاً، إذ كلما ازداد الفقر بين أفراد

المجتمع كلما قل التقليد للغرب ليأخذ التقليد بعداً محلياً في نفس المجتمع، حيث يقلد الفقير للغني والجاهل للمتعلم حتى يصل الأمر الى مرتبة تقليد المقلد، أو التقليد بالواسطة. لأن التقليد فعل طفولي غير واع، وأحياناً ما يكون غريزياً، وهو يزداد تباعاً كلما زادت نسبة الأمية في المجتمع العربي بنوعيها التعليمية والثقافية.

وعلى ذلك يمكن القول: ان التقليد في أحد أشكاله عبارة عن محاولة القيام بفعل احتجاجي من قبل المقلد تجاه الوضع الذي يعيشه، وللخروج من مركب النقص الذي يعتريه ويشعر به. كما أن منطق التعويض يستبد بالمقلد، وهنا فان محمود الذوادي يصيب كبد الحقيقية عندما يقول: «إن رغبة الفرد أو الجماعة في تحسين مكانتهما الاجتماعية عامل مهم في تفسير ظاهرة التقليد بين المجتمعات والثقافات».(١٠)

تلك هي ظاهرة التقليد بوجهها السلبي الممقوت، لكن التقليد ضمن حدود هادفة ومرسومة قد يؤدي ويساهم في تجاوز التخلف والوصول إلى ندية حقيقية للمقلد كنموذج متقدم حضاري، وهذا النوع من فعل التقليد إيجابي ومطلوب، واننا لندعو إليه، وللعمل على تطبيقه على الوضع العربي كما فعل اليابانيون حين جعلوا من التقليد والاقتباس مرحلة آنية نهضوا اعتماداً عليها الى موقع هم الآن يحسدون عليه. أما إذا بقي فعل التقليد ومعه الاقتباس ينطوي على ترسيخ للدونية وقيم التبعية والالحاق الآني، فذلك ما نحذر منه ونطالب بالتخلص منه، وخاصه إذا كان هذا التقليد والاقتباس يتصل بالمجتمع ككل بقضاياه الاجتماعيه والسياسية المحوريه، كما حاولت بعض الأقطار العربيه مدعية على لسان بعض قادتها بسعادتها على نقل ما في الغرب الى الشرق، حتى ان أحد الملوك العرب يعلن من على منبر «مجلس الأمة» ان البلد والمجتمع مستعد لتطبيق الديمقراطية على الطريقة الغربية، أي سيتم نقل تجربة أوربية الى واقع عربي - وكان هذا الاعلان قبل عدة سنوات أثناء انتخابات برلمانية جرت في أحد البلاد العربية - وقول المسؤول العربي يعني استيراد طريقة مثالية - حسب رأيهم - بتطبيق الديمقراطية، فالاستيراد هنا مثله كما مثل استيراد الأغذية والآلات والثياب الخ استيراد في كل شيء!؟. وكأن على العرب أن يقولبوا أنفسهم على الطرق الغربية. وكأن علينا أن نذهب إلى هناك، الى أوربا، الى حيث كل شيء، لنصنع وفق معطياتهم المادية والمعرفية تلبية لرغبتهم، ولرغبة البعض من العرب - للأسف - ومع اننا لا ننكر، لانه ليس بامكاننا الانكار، ان قوة وهيمنة الثقافة تابع لقوة الحضارة، وأن الحضارة الأرقى تفرض نفسها بلغتها وتقنياتها على الحضارات الأضعف والأدنى، كما هو حال العرب اليوم، فان ذلك لا يستوجب أن يكون الأدنى صورة مشوهة عن الأرقى، أو أن

يمسخ شخصيته بنفسه كما يحاول بعضنا أن يفعل ذلك جاهداً. فنحن نرى أن اللغة الانكليزية أولاً والفرنسية ثانياً تنتشران في أوساطنا العربية بسرعة كبيره، وان كان لذلك بعض الأسباب كالبعثات والخبراء ووسائل الاعلام مع ما يرافق ذلك من «انتشار قيم حضارة هذه اللغة، خاصة بين الفئات التي تعلمتها وتأثرت بالنظام التربوي للحضارة الأجنبية»[11] وذلك ما يؤدي إلى إعادة إنتاج غرب مشوه في وضعية اجتماعية مخالفة له، لا بل مناقضة، لكن هذه الأسباب التي أثبتناها فوق لا تملك قوة التأثير إلى حدد اعادة انتاج الآخر لولا قيام جزء من الوضعية العربية المتلقية والمتلهفة لاعاده ذلك الانتاج الهجين.

ان ما حاولناه في هذه الفقرة من تحليل لظاهرة التقليد، يقودنا الى الاستنتاج التالي: إننا في الوطن العربي سنبقى غرباء على العالم وفيه، مالم نع الدور الايجابي لفعل التقليد ونمارس ذاك الفعل الذي استطاع اليابانيون ـ وهم مثلنا شرقيون ـ أن يعوه. فكان أن جعلوا الغرب لديهم يابانياً، لا أن يجعلوا اليابان غربياً، فوقفوا على قدم المساواة مع الغرب نفسه. وصدق رئيس الوزراء الياباني عندما قال في بداية السبعينات من هذا القرن «اننا سنغزو العالم أجمع من أقصى الشرق إلى أقصى الغرب» وها نحن في نهاية القرن نرى صدق المقولة، فالغزو قد تحقق ولكن هذا الغزو ليس عسكرياً لأن زمن الغزو العسكري قد انتهى، وحل محله الغزو الاقتصادي وهو ما حققه اليابانيون فعلاً بتقنيتهم ومنتجاتهم، فأنت لن تجد منزلاً في العالم أجمع إلا ولليابان فيه بصمات من أجهزة وادوات على حد سواء.

## ب ـ الهجرة العربية البينية ـ والخارجية وآثارها الاقتصادية والاجتماعية:

قد لا يوافقنا البعض، بادئ ذي بدء، على ادراج ظاهرة الهجرة كواحد من عوامل تخلف التنمية في الوطن العربي، ولرب قائل يقول:

«ان الهجرة بين البلاد العربية، والى خارجها، خصوصاً إلى الأمريكيتين جنوباً وشمالاً، قد تمت بشكل كبير منذ اكثر من قرن من الزمن. والسؤال الذي يفرض نفسه في هذا المقام: ما علاقة ذلك بالتخلف.؟.

وسنجد فيما يلي أثناء البحث اجابة توضح هذه العلاقة الوثيقة الصلات. إن عودة الى التاريخ العربي المكتوب والمأثور لاستطلاع قضية الهجرة يتبين لنا أنها ظاهرة تاريخية كان الاقتصاد يلبسها ثوبه بشكل دائم. وقد ورد في القرآن الكريم اشارات كثيرة لذلك «لايلاف

قريش إيلافهم رحلة الشتاء والصيف» هذا عدا ما أثر عن العرب تنقلهم في البلاد بحثاً عن مصادر رزق جديدة. أما الثوب الثاني الذي كانت الهجرة تلبسه فهو الثوب السياسي. وذلك ما كان وضعها في العصور السابقة من أموية وعباسية ومملوكية وعثمانية، والهجرة كانت تزداد طرداً مع نمو عاملين هما: الضغط الاقتصادي والضغط السياسي، فكلما ضاقت أسباب العيش كلما زاد التفكير بالهجرة للوطن أو مكان السكن. أما اذا سرنا قدماً حتى العهد العثماني الأخير فاننا نجد الانسان العربي قد تعرض لضغط العاملين معاً، فكان العربي كلما اقترب من مركز السلطنة العثمانية وازدادت سيطرتها، كلما تعالت نسبة الهجرة بسبب من المعاناة المزدوجة وهذه المعادلة القاسية ما زالت تتحكم بظاهرة الهجره، ولكنها الآن لم تعد عثمانية، أو بتأثير المستعمر الغربي، بل انتقلت الى الحيّز القطري العربي وأضيف من قبل هذا الحيز عوامل أخرى كالهاجس الأمني والثقافي والعقيدي. وهذه الأخيرة، وان كانت لها جذورها العميقة تاريخياً، إلا أنها لم تكتسب تلك الصراحة التي هي عليها الآن، واذا كانت الهجرة زمن الاستبداد العثماني باتجاه مصر ودول القارتين الامريكيتين عموماً، فان الهجرة العربية في الزمن الحالي قد تحولت جغرافياً الى أماكن أخرى، حيث أخذ الكثير من أبناء العرب يتيممون في وجوههم الى أوربا والولايات المتحدة الامريكيه ودول النفط العربي. مع الاشارة هنا، الى أن الهجرة الى الغرب تختلف عن الهجرة الى بلدان النفط العربي اختلافاً في النوع وفي الدرجة بالوقت ذاته.

فالهجرة من نوع هذه الأخيره، كانت وما تزال تعود لأسباب اقتصادية كانخفاض مستوى الدخل الفردي وقلة فرص العمل والبطالة الظاهرة والمقنعة والعَوَز في كثير من البلدان العربية غير النفطية. وهذه الأخيرة هي بلدان مصدرة للعمالة. وتعتبر مصر وسورية السودان واليمن من أكثر الدول العربية تصديراً لقوة العمل كما تعتبر مصر والجزائر ولبنان من أكثر البلدان هجرة، الأولى عمالة، والجزائر ولبنان للعماله أولاً وهجرة قسرية ثانياً بسبب الاحداث الدامية التي تعرض ويتعرض لها البلدان. واذا كانت الدول العربية المشرقية ومعها مصر ممن يهاجر أبناؤها غالباً إلى الخليج، فان دول المغرب العربي وضعها مختلف، إذ أن ابناءها عادة ما يهاجرون الى اوربا، وخصوصاً الجزائر، ففي فرنسا وحدها أكثر من مليون جزائري. أما هدف الهجرة بالنسبة لابناء المشرق والمغرب العربيين فهو اقتصادي بالدرجة الأولى، وإذا ما بحثنا في الكم المهاجر من بلدان المشرق العربي الى الخليج طلباً للعمل، فاننا نجد تقارباً في النسبة مع الكم المهاجر من المغرب

العربي الى أوربا طلباً للعمل أيضاً، ونستثني لبنان من بلدان المشرق، حيث يهاجر ابناؤه الى اوربا والامريكيتين غالباً. كما أن هناك نسبة لا بأس بها من ابناء المغرب العربي تهاجر الخليج العربي وخاصة بعد الفورة النفطية، وجميع المهاجرين يحلمون بآمال عريضة بالتخلص من الواقع الاقتصادي المتردي الذي يعانون منه. غير أن الهجرة البترولية الخصائص، ومنذ سبعينات القرن، أي منذ الفورة النفطية، قد خلقت خصائص جديدة للمهاجرين، وساهمت في خلق انماط جديدة من السلوك، وتحول كبير في بعض المظاهر الاجتماعية والاقتصادية الى حد خطير «ولعل من أخطر الآثار الاقتصادية للطفرة النفطية التي شهدتها الأقطار المصدرة للنفط، والتي امتدت لتشمل سائر الأقطار العربية الأخرى بسرعة ملحوظة، تلك الظاهرة التي تتمثل في التوسع الكبير في الاستهلاك الترفي والمظهري وفي اقتناء السلع الاستهلاكية المعمره، وفي سرعة معدلات إهلاك هذه السلع التي هي في أغلب الأحوال مستوردة»[١٢] هذا عدا عن بعض أشكال الانحراف السلوكي الذي يتكون عند كثير من المترفين، فالمخدرات وتجارة النساء باتت من السمات المرافقة للنزعة الاستهلاكية في بعض دول الخليج العربي، وما نقصده بتجارة النساء، هو تعدد الزيجات أولاً، وكثرة المربيات والمزينات والخادمات ثانياً، وبنات الليل وبائعات الهوى ثالثاً. وكل ذلك يدخل في بوتقة النزعة «الاهلاكية» التي تحدث عنها الجهيمي، والمنتشرة في المجتمعات العربية النفطية، خصوصاً تلك التي وصل دخل الفرد فيها إلى أعلى المراتب في العالم، ولكنه يوظف بشكل خاطئ، فهو غالباً ما يوظف في تسريع عجلة الاستهلاك والهدر غير الواعي ودونما غاية إلا الانفاق لأجل الانفاق، في حين أن هذه الطاقات المالية المهلّكة تحتاج الى توظيف مدروس في مجال التنمية الحقيقية. ولكن عدوى التقليد والاستهلاك وظاهرتيهما، وانعدام الوعي الاقتصادي والسياسي يحولان دون توظيف هذه الأموال في مكانها الصحيح وفي اتجاهها المطلوب.

ان النزعة «الاهلاكية» ليست موجودة فقط في الخليج العربي، ولكنها موجودة أيضاً في بقية البلدان العربية، ولكن بنسب أقل، والسبب لا يعود الى زيادة الوعي بنوعيهما المشار اليهما فوق، وانما يعود اكثر الى تدني مستوى الدخل في اكثر الأحيان. لأننا إذا راقبنا حال العمالة العربية لوجدنا أنها حملت معها عدوى التقليد والاستهلاك الى بلادها. إذ ان هذه الأخيره أخذت تقلد النموذج الذي عملت فيه، أي صارت تقلد فعل المقلد النفطي الباذخ، وكذلك دون وعي لحقيقة الفعل الممارس، لأن وعيها قاصر أصلاً وتم تشويهه ثانياً، فهي حين تعود ومعها المردود المادي الذي وفرته، لا توظف هذا المردود في عملية اقتصادية

تساهم في ردف الاقتصاد العام وبالتالي تساهم في رفع مستوى الدخل الفردي والعام، بل، تقوم غالباً باهلاك رؤوس أموالها في مسائل خدمية واستهلاكية كبناء البيوت الواسعة وشراء السيارات الفارهة، أو في الانفاق غير المشروع كذاك الذي عايشته هناك أو تشاهد بعضه في بلدها.

أما اذا عدنا إلى الظاهرة نفسها «الهجرة» لنبحث في أنواعها وطبيعتها فاننا نلمح فيها أنواعاً ثلاثه، هي كما صنفها عفيف ضاهر:

«١. الهجرة المؤقتة التي تضم المتكسبين والمرافقين

٢. الهجرة الاحلالية

٣. الهجرة غير القانونية ـ أو المتسلله»[١٣]

ان الهجرة كما تم تصنيفها أعلاه، ولّد آثاراً سلبية كثيرة كتلك التي أشرنا اليها سابقاً. وهذه الآثار شملت النطاقين الفردي والجماعي الاجتماعي. وذلك نظراً لانعدام التفاهم والتخطيط والتنسيق المتبادل حول هذه الظاهره بين البلدان العربية، سواء المصدرة للعمالة أو المستقبلة للعماله. فقد أحدثت هذه الهجرة خللاً وظيفياً كبيراً في المجتمعات العربية المصدرة للعماله، خصوصاً ذلك الفراغ الكبير في العمالة وعملية الانتاج الداخلي زراعياً وخدماتياً وصناعياً وعلمياً تربوياً، وكل ذلك أثر سلباً على كافة القطاعات الاجتماعية والاقتصادية في البلدان غير النفطية ويعتمد اقتصادها قبل كل شيء على الزراعة، أي أن اقتصادها زراعي السمات وخدمي الملامح. فنسبة العمال المهاجرين الى بلدان النفط العربي غالباً ما يكونون من المزارعين والفنيين واصحاب الخبرات الخدماتية والتربوية، وسوق العمل في الخليج وفي أوروبا بحاجة اليهم حالياً، كذلك فان توسع قطاع الخدمات في بلدان تصدير العمالة أدى الى ترك الكثير من العاملين في الزراعة عملهم والانتقال «الى قطاع البناء كبديل عن الطلب على عمال التشييد من قبل الاقطار النفطية»[١٤]

مما شكل تضخماً لا مثيل له في قطاع الخدمات، وضموراً لا مثيل له أيضاً في قطاع الزراعة، وكان أن انخفضت مستويات الانتاج وتثاقلت سرعة وتيرة التنمية، وحدث الفراغ شبه الكامل من العمال الزراعيين في الريف، وهم الذين يعتبرون الرصيد الأول لانتاج الدخل الوطني. حتى أن بعض الأقطار العربية قد ظهرت فيها الهجرة الإحلالية بشكل بارز

وخطير، فقد عملت على استقدام عمالة أخرى محل أبنائها المهاجرين الى البلدان النفطية أو أوربا، كما هو حال لبنان والأردن، فاللبنانيون يهاجرون إلى الخليج ويحل الآسيون محلهم أو من أبناء الدول العربية كسورية ومصر، وكل الأشكال الموسومة أعلاه للهجرة تساهم بشكل مباشر وغير مباشر في تأصيل التخلف في البلاد العربية، هذا ناهيك عن واحد من أنواع الهجرة نتجنب البحث فيه ونشير اليه اشاره، وهو هجرة السياسيين والمثقفين. فأنت تجد في الوطن العربي وفي أوروبا الكثير من السياسيين العرب الذي حصلوا على حق اللجوء السياسي، والنسبة الأكبر من الحاصلين على حق اللجوء السياسي الى أوربا أو الى البلاد العربية هم من العرب العراقيين وأسباب ذلك أشهر من أن تذكر، والتبريرات والمسوغات كثيرة جداً. وهذا النوع من الهجرة، يكتسب صفة التهجير القسري أو الفرار السياسي أكثر من وصمه بالهجرة، لأن حق العودة للمهاجر قائم ومتوفر أما حق العودة للاجئ السياسي فغالباً ما لا يتوفر.

أما تبريرات الهجرة الحرة فهي كثيرة، وهناك من يقول بضرورتها، بحجة أنها تساهم في عملية التنمية في البلاد ذات الحاجة لها فهي ترفع من مستوى الدخل في البلاد المصدرة لها من خلال التحويلات المالية التي تأتي من العمالة المهاجرة، ولكن ذلك ادعاء قاصر وغير علمي ولا يحتاج كبير عناء لدحضه. وقد بينا آنفاً كيف أن الهجرة بأنواعها تساهم في تحطيم بنى الانتاج الأساسية وخلخلتها. وللدلالة على ذلك، فان الشاهد ما يزال ماثلاً نراه رأي العين، إذ بلغت الأزمة أوجها عندما انخمدت القوة النفطية وأثناء حرب الخليج وعقابيل كل منهما من أزمات ومشاكل اقتصادية وسياسية عصفت بالبلدان العربية، وكان أن عملت بلدان النفط على أن تستغني عن العمالة العربية التي استقدمتها أثناء التخمة النفطية، وأثناء أزمة النفط العالمية على حد سواء ثم تستغني عن قسم كبير من العمالة العربية وتطلب منها الرحيل. كذلك اثناء حرب الخليج الثانية، العراق يرحل أكثر من مليون عامل مصري، السعودية تطرد أكثر من مليون عامل يمني، وكافة بلدان الخليج تطلب من العراقيين والأردنيين والفلسطينيين الرحيل، وحين حدوث أي خلاف سياسي بين قطرين عربيين تفرغ «فشة الخلق» في رعايا الدولة الثانية دون أي اعتبار. كل الذي ذكر إضافة الى ما لم يذكر يتراكم باستمرار ليشكل عبئاً ثقيلاً على المهاجرين وبلادهم، وخاصة اذا كان البلد نفسه يعاني من ازمات داخلية كما حدث بين فرنسا والجزائر قبل عامين. وحين يصبح الوضع على ما قلبنا صفحاته فان البلدان المصدرة للعمالة تنوء تحت ثقل المعاناة من جيوش العاطلين عن العمل، مع ما يرافق ذلك من معاناة العاملين أنفسهم، ثم ما يترتب

على ذلك داخلياً واجتماعياً وخارجياً سياسياً. ففي الداخل يبدأ الصراع المستتر حيناً والسافر أحيانا بين أبناء المجتمع الواحد ويصل الأمر الى حد العداء الداخلي بين أفراد المجتمع كما يظهر العداء السافر بين المهاجرين تجاه البلد الذي رحلهم، وتظهر الخصومة السياسية بين البلدين، أما اذا كانت العلاقات السياسية طيبة بين البلدين العربيين، فان العملية الاقتصادية هي التي تتحكم بالمسأله، بمعنى أن مستقدم العمالة يجري حساباته على أساس ما يحقق له الربح الأكبر برأسمال أقل، وهنا يبرز مفهوم التقليد الاقتصادي. فالبلدان النفطية كثيراً ما تقوم باستقدام العمالة الآسيوية الرخيصة الثمن لاحلالها محل العمالة العربية المرتفعة الثمن - الأجر - مما يؤدي الى ردود الأفعال الفردية والشعبية تبقى ذاتية ونفسية، وشعور عام لدى المستَغنَى عَنْ قوة عَمَلهم بالكره لمن استغنى عنهم وغبن حقهم، إضافة إلى الشعور بالعداء الذي أشرنا اليه تجاه من كانوا سبباً في رحيلهم من أبناء الدول النفطية، وتجاه المهاجرين الجدد الذين يحلوا محلهم، وهم الآسيون هنا.

مع العلم أن الإجراء الذي يتخد من قبل صاحب العمل مشروع اقتصادياً، لكنه غير مشروع عاطفياً وقومياً إنسانياً. وما تجدر الاشارة اليه، أن حجم الهجرة البينيه العربية في تناقص مستمر منذ بداية الثمانينات، مع ازدياد ملحوظ بالمقابل لحجم العماله الآسيوية من هندية وباكستانية وايرانية وفيلبينية وكوريه... الخ في بلدان النفط العربية، تحت حجة قبول هذه العمالة بأجور أقل وظروف معيشة غير مكلفة، كأن تجد اكثر من عشرة اشخاص يعيشون في غرفة واحدة، وهذا ما لا تقبل به العمالة العربية، هذا عدا عن أن العمالة الآسيوية مطواعة أكثر ولا تملك قوة الرفض والاحتجاج وتقوم باعمال كثيرة لا تقوم بها العمالة العربية لا نوعاً ولا ظرفاً. مع العلم أن حجم العمالة ككل في البلدان النفطية قد حافظ على حاله، أو ارتفع قليلاً بالرغم من التخلي المضطرد عن العمالة العربية، والذي أدى الى تضخم كبير في البلدان غير النفطية وحال دون تنفيذ خطط التنمية الأولية جراء تحويل جزء من رأسمالها الى تغطية متطلبات العائدين وما رافقهم من مشاكل خدمية واجتماعية ونفسية تراكمت مع السابق عليها. وكذلك تعود دائرة التخلف لتتحكم من جديد وبقوة اكبر في آليات الأقطار العربية الاقتصادية والانتاجية. وهكذا، فان الآثار السلبية الخطيره المترتبة على الهجرة لا يمكن تجاوزها إلا بقيام الأقطار العربية بوضع خطط تنموية متكاملة ومتناسقة، وتنظيم الهجرة نفسها للاستفادة من طاقات العمالة وتوظيفها بشكل سليم عربياً قومياً، ووطنياً قطرياً. وإلاّ فان حلقة التخلف ستبقى محكمة الاغلاق.

أمّا الهجرة الثانية الإتجاه، فهي إلى أوربا وامريكا، وهذه أخطر من الهجرة البينية العربية بأشواط، لأن هذه الأخيرة عادة ما تتصف بالموسمية والمرحلية، كذلك فان انتاجية المهاجر تبقى في دائره الوطن العربي، أما الهجرة الى أوربا وأمريكا فانها تكتسب صفة الديمومة والاستقطاب، فالدول الغربية عادة ما تعمل على المحافظة على المتفوقين العرب لديها، أو استقدامهم اليها بتقديم مختلف المغريات لهم، وحيث أن الهجرة العلمية والاكاديمية للبحث والدراسة لا تتم الى بلدان النفط، بل الى الدول المتقدمه تقنياً وحضارياً، فاننا نلاحظ بأن هذه الهجرة ذات أشكال وسمات اجتماعية واقتصادية مختلفه في الكم والنوع. ومن أهم أنواع هذه الهجرة :

١- الهجرة العلمية للبحث والدراسة مع ما يرافقها من هجرة الأدمغة العربية.

٢- الهجرة بحثاً عن العمل لتلبيه أسباب المعيشة

٣- هجرة المال العربي؟

إن نوعي الهجرة، الأول والثالث، يؤديان دورين متناقضين بالوقت ذاته.

**الدور الأول:** أنهما يساهمان في تعزيز تقديم المتقدم «الغرب».

**الدور الثاني :** أنهما، أيضاً، يساهمان في المحافظة على تخلف المتخلف «الوطن العربي».

فالمال العربي الناتج عن ثمن بيع الثروات الخام غالباً، ينتقل بسرعة الى أوربا وأمريكا، وكأنه يفر فرار المعافى من الأجرب. ولانتقال هذا المال سببان، الأول موضوعي، والثاني ذاتي متعلق بمالكي هذا المال.

فمن الناحية الموضوعية يتأتى انتقال وهجرة الرأسمال العربي الى الغرب نتيجة ظروف الاستثمار القليلة في الوطن العربي، اما من الناحية الذاتية فإن أصحاب الرساميل العرب يجدون في أوربا الأمان والطمأنينة أكثر على مالهم. وفي كلا الحالين، فان المال العربي يساهم في زيادة التراكم الرأسمالي العالمي التمركز ومن سطوته وقوة دورته الاقتصادية وبالتالي هيمنته، كما يؤدي في الحين نفسه الى زيادة التخلف والإفقار والتهميش الإقتصادي للوطن العربي. ونحن نجد أن اكثر أصحاب رأس المال يدعون استناداً الى المقولة الخاطئة «إن المال لا وطن له» وهي مقولة بثها وروج لها الغرب

الرأسمالي، غير أن واقع الحال يدحض هذا الادعاء، لأن المال له وطن وجنسية لأنه يتبع صاحبه ويحمل جنسيته. فالغرب حين يعمل على إفهام العرب أن المال لا وطن له يرمي من وراء ذلك إلى تحقيق مصالحه الاقتصاديه، وهو أول من ينفي هذه المقولة حين يوظف بعض أمواله من خلال شركاته في الوطن العربي، وذلك حين يستعيد هذه الأموال وفوائدها التي جناها ليضعها ضمن رأسماله المتراكم. وحتى يستفيد العرب من أموالهم يجب أن يتخلوا عن مقولة: ان المال لا وطن له. لأن المال يكتسب جنسية من يقوم بتوظيفه ويعمل على تحقيق عملية التراكم منه. واذا نظرنا الى حجم الأموال العربية المهاجرة الى أوربا لوجدناها خيالية، ولوجدنا مكان توظيفها لا يعود على عملية التنمية في الوطن العربي بأية فائدة لأنها توظف أصلاً إما في مشاريع خدمية أو استهلاكية أوربية، ويتم من خلال هذه المشاريع استنزاف هذا المال. هذا عدا عمليات إنفاق المال العربي من قبل أصحابه العرب بشكل شخصي في الامتاع والمؤانسة ومظاهر من الترف والبذخ الأسطوري. ففي أحد المرابع اللندنية أنفق أحد الأمراء العرب اكثر من خمس وسبعين مليون جنيه استرليني. كما سمعنا عن أحدهم يتبرع بعشرات الملايين لانقاذ شركة غربية من الافلاس. وقد تناقلت وكالات الأنباء أخبار هذه الممارسات وأمثالها. وهذه المبالغ وأمثالها تساوي ميزانيات بعض الدول العربية لسنة كاملة؟ هذا عدا عن تخلي الكثير عن أرباح أموالهم بحجة أن الشرع الاسلامي لا يجيز الفائدة.

فاذا تأملنا وحسبنا ما الذي يمكن أن تفعله هذه الأموال فيما لو وظفت في الوطن العربي، فكم من الوظائف التي ستخلقها، وكم عدد المفقرين العرب الذين سيستفيدون منها، والى أي مستوى يمكن لمعدل التنمية أن يرتقي بهذا الجزء من الوطن العربي أو ذاك.

أما هجرة الكفاءات العلمية وأصحاب المهارات والأدمغة العربية، فانها من أخطر أنواع الهجرة أيضاً. فأوربا وأمريكا، وبشكل جزئي بعض دول النفط العربيه، لا تبرح تعمل على استقطابها بشتى السبل، أما بالنسبة لمن يَستقطب الى البلاد العربية، فإن المسألة تبقى داخلية، لأن العرب يستفيدون من بعضهم البعض فذلك مقبول وأحيانا مطلوب. أما ما لا يَقبل به فهو الاتجاه الآخر، أي باتجاه أوربا وأمريكا. فقد وجدنا كيفية إغراء أصحاب الأموال العرب لنقل اموالهم الى الغرب وايداعه لديه بشروط تشجيعية يصورونها لهم، كذلك يقدم الغرب الاغراءات الكثيرة للكفاءات والمهارات العربية لبقائها لديه. كتوفير أسباب الرفاهية وأدوات البحث العلمي والراحة النفسية والعائدات المالية الكبيرة، وكل ذلك يشجع الكفاءات العربية إما في البقاء في أوربا بعد التحصيل العلمي أو الهجرة اليها

لنفس الأسباب التي ينعدم بعضها في الوطن العربي، وكثيراً ما تروى وتنسج الروايات والقصص عن أفذاذ عرب أسيئت معاملتهم في بلدانهم العربية ففروا منها. وسواء كانت تلك الروايات أو بعضها صحيحة، فان ذلك لا يلغي من حقيقة الهجرة شيئاً. ولا ينفي حقيقة ساطعة هي أن الفجوة تزداد اتساعاً بين البلدان المتقدمة والبلدان العربية معرفياً وثقافياً واقتصادياً، وباختصار حضارياً.

وفي الوقت الذي يستنزف الوطن العربي من كفاءاته العلمية، فان كثيراً من الأقطار العربية، إن لم تكن كلها، عادة ما تستقدم العلماء والخبراء من الغرب ومن الشرق تحت شروط مادية باهظة التكاليف لسد احتياجات التنمية الكسيحة، فهي تفقد أبناءها وبذات الوقت تستقدم البديل بشروط يمكن أن يقبل أبناءها بأقل منها وبأقل اجزائها. وتقدر «هجرة الكفاءات العربية الى البلدان المتقدمه بـ # ٤٠٠٠ سنوياً. وهذه الهجرة العلمية والفنية أدت الى عرقلة مشاريع التنمية وحرمت التنمية من عناصرها الأساسية، كما أن الهجرة الحقت بالعالم العربي خسائر جسيمة من ناحية المبالغ والكلفة التي قَدمت الى هذه الكفاءات أثناء الدراسة، وخسارة انتاج هذه القوى البشرية العالية التأهيل والكفاءة، وأخيراً إن هجرة الأدمغة والكفاءات أدت إلى خلل في بنية الدول العربية وكرست تبعية العالم العربي للدول الرأسمالية»[١٥] ومن المفارقات الداعية الى السخرية أن هناك علماء وخبراء عرب الأصل جاؤوا الى العديد من المؤسسات العربية كموفدين من الدول الغربية وشركاتها وممثلين لها. وهذا ما كان يمكن له أن يحدث لولا استقطاب الغرب لهم حين منحهم ما يلبي حاجاتهم، وبعد أن رسم لنفسه لديهم صورة آسرة ومغرية «بواسطة وسائل التأثير في الرأي، وفي هذه الحالة لا يعود الاعلام سوى شكل من أشكال السيطرة»[١٦]

السيطرة التي يتحدث عنها ألبرتيني، نعاني منها في الوطن العربي الى حد كبير، لأنها تتحكم بدينامية التفكير والتعبير، وتمسك بأنيابها بآلية ظاهرتي التخلف والتبعية موجهة إياهما الجهة التي تريد، وبذلك تستوي المسألة بالنسبة للغرب، بالحؤول بين البلد وأبنائه فتمنعهم من المساهمة في تنميته، من خلال منعهم من العودة الى بلادهم أولاً، ومن ثم قطع انتمائهم بالبلد الأصل ودمجهم كلياً في مجتمعاتهم التي هاجروا اليها ثانياً؟. ويستفيد هو منهم ومن عقولهم بزيادة آفاق تقدمه وتطوره ثالثاً...!.

هكذا تبقى ظاهرة الهجرة كعملية استنزاف للقوى البشرية الخلاقة مستمرة. واذا كانت النسب متقاربة بين أبناء بلدان المشرق العربي وفيها من الخطورة ما فيها، فإنها تبلغ

قمتها وحدها الأقصى خطورة في المغرب العربي. فعمال هذه البلدان الأخيره من مختلف الفئات والمستويات، مثّلهم كَمثل المهاجرين من المشرق العربي الى البلدان النفطية من حيث الرغبة في تحسين ظروفهم المعيشية والاقتصادية، لكن هجرة العمالة المغربية عادة ما تكون الى أوربا عامة، وفرنسا خاصة، وتشير البيانات التي رصدها أحمد تفاسكا، الى ضخامة هجرة العمالة العربية المغربية الى أوربا. ففي فرنسا وحدها يشكل العمال المقاربه ٢٦،٤٪ من عمال الزراعة والغابات و١٢٪ من عمال المناجم و١٤،٧ من عمال التعدين و٢٧،٤٪ من عمال الخدمات في البناء والاشغال العمومية و١٦،٤٪ في مهن مختلفة، وفي بلجيكا ٣٤،٤٪ في الصناعات التحويلية و٢٨،١٪ في المناجم و١٦،٩٪ في أعمال البناء[١٧] وهذه النسب أخذت منذ عام ١٩٧٢. وفي تقدير لاذاعة مونت كارلو أذيع عام ١٩٩٥ أفاد أن عدد العرب المغاربة في فرنسا يصل الى ثلاثة ملايين منهم من حصل على الجنسية الفرنسية، هذا عدا الهجرة المتسللة، ناهيك عن الاعداد الموجودة في بقية الدول الأوربية.

إن محددات الهجرة المشار اليها تواً تفصح عن مقدار الإخواء والإفراغ والتفريغ للبلاد العربية المغربية من القوى البشرية الضرورية للتنمية، كما تشير بالوقت عينه الى حجم العمل الذي تقدمه العمالة لفروع الانتاج في الدول الغربية راضية قسراً تحت ضغط العوز والحاجة. أما ظروف العمل وحجم الأعمال التي تقوم بها العمالة العربية، سواء في أوربا أو في بلدان النفط العربية، فتكاد تكون متشابهة. كالأعمال المهنية اليدوية والخدمات والزراعة والصناعات التعدينية القاسية... الخ واضافة اليها مجالات التعليم والثقافة، واكثر هذه الأعمال هي من تلك التي يرفض أبناء البلاد الأصلية العمل بها لخطورتها وقسوتها.

واذا أردنا أن نبحث في الآثار النفسية والاجتماعية والضغوط التي تمارس على العمالات العربية المهاجرة لوجدناها كثيرة. فمثلاً تلعب ورقة الاقامة دوراً مهماً، اذ تقف في قمة الضغوط للانسان العربي المهاجر سواء الى الخليج العربي أو الى أوربا. وكذلك نوع العمل والأجر الممنوح للعامل، فهو أطول من حيث عدد ساعات العمل وأقل في الأجر عن ذاك الذي يمنح لمثيله من ابناء البلد المستورد او الملتقي للعمالة. يضاف الى ذلك حالة الاغتراب والتهديد بالترحيل، ومع هذا وغيره، حالة الاختلاف في الانتماء القومي أو الوطني أو العقيدي الديني ونوع الثقافة، فمثلاً يعاني الانسان العربي في أوربا من حالة من الفراغ الثقافي، فالوسط الأوربي الرسمي والشعبي «لا يسمح ولا يتيح للعامل العربي امكانية الاستفادة من مختلف الأنشطة الفكرية والثقافية في هذه المجتمعات، ونادراً جداً

ما تخصص أنشطة ثقافية للعمال العرب المهاجرين»[١٨] وليس حال العمالة العربية، أو حتى الآسيويه الوافدة الى بلدان النفط العربية بأحسن من ذلك. لأن الثقافة التي يريدها المهاجر هي ثقافة وطنه الأم وهو في بلد الاغتراب، كتعويض عن منطق التمييز الذي يتعرض له في المعاملة وفي الأجور، وهذا التمييز ينشيء لديه الشعور المتفاقم بالغربة وبالتمييز الجنسي «العنصري».

وبالدونية تجاه الآخر الأوربي الغربي أو العربي النفطي. فالمهاجر أولاً، ليس في ذات المستوى الاجتماعي مع الوسط الاجتماعي الذي يعمل له، كما أنه يحس ويشعر أنه مجرد أداة أو وسيلة لتلبية حاجات الآخر، صاحب العمل، وأنه كمية مبتذلة وملحقة للمحيط المتواجد فيه ولا تربطه فيه إلا رابطة العمل. أو لنقلْ باختصار: انه انسان مستلب في كل شيء؟. انه مغترب في كل شيء.

## جـ. النزعة الاستهلاكية المبتذله «الاهلاكية» والتنمية بالآخر.

تعتبر النزعة المعَنوَنَة فوراً من أهم نتائج الفورة النفطية واليسر والأريحية الاقتصادية، وقد غدت من اهم المظاهر السلبية التي طغت على المجتمع العربي منذ بداية السبعينات، إضافة الى انها ترافقت منذ ذلك الحين بمرحلة الانحسار في المد الثوري والقومي العربي وتصاعد نقيضه. ومن أهم دلالات تأصل هذه النزعة في المجتمع العربي.

١ً- ميل الفرد العربي، سواء كان من أبناء الأقطار العربية النفطية، أم من العرب العاملين فيها، الى التشبيه بالغربيين في تصرفاتهم وعاداتهم. وتجاوز هذه التصرفات بممارسة التبذير وحرق الرساميل، ومن الأمثلة الصارخة على ذلك اقتناء السيارات الحديثة والفارهة العديدة من قبل الشخص الواحد وتبديلها باستمرار ملفت للنظر، حتى مكافآت الأولاد غدت سيارات جديدة؟

٢ً- إن فعل التقليد الاستهلاكي هذا. كثيراً ما تعمل العمالة العربية على استنساخه، ونقل أشكال السلوك التي تمارس من قبل الأوروبيين وأبناء البلاد النفطية للتعبير عن القدرة الاستهلاكية، والمفاخرة بتلك القدره، والتباهي بها على أبناء أوطانهم، ونتيجة لذلك أصبح «الثمن الذي دفعته المجتمعات المحلية لقاء رواج الهاجس الاستهلاكي في ظل ظروف الفقر المدقع لعموم فئات الشعب. كان على حساب منظومة القيم والروابط الاجتماعية التقليدية التي لعبت في الماضي دور صمام الأمان لحماية هذه

المجتمعات من الإنهيار والتفكك، رغم كل ما واجهته من صعوبات ومحن على الصعيدين الاقتصادي والسياسي»[١٩] وقد مر معنا في مستهل هذا المبحث أن النزعة الإستهلاكية أحد الأشكال الأساسية المعبرة عن إعادة إنتاج التبعية وتأصيل شروط التخلف. فقد ساهمت التبعية، وما تزال تعمل على ترسيخ عوامل التجزئة السياسية والإقتصادية والشرذمة الإجتماعية في الوطن العربي، مما يؤدي بالتالي إلى نوع من التوليد الذاتي لها، وتقوية أشكال الارتباط الإلحاقية للعالم العربي بالعالم الغربي الرأسمالي المتقدم، مع ما يرافق هذا الإلحاق من أساليب متنوعة للنهب الامبريالي لمقدرات الوطن العربي وطاقاته البشرية والاقتصاديه، سواء بشكل مباشر من خلال الشركات عابرة القومية، أو غير مباشر بواسطة الشركات الوطنية التابعة ـ الابن غير الشرعي لها ـ للشركات عابرة القوميه، وللغرب عموماً حق التخلي عن تبنيه متى قصّر عن أداء واجبه ووظيفته كخادم وسمار. وحقيقي أن الشركات العظمى قد حققت ولا تزال أرباحاً خيالية إضافة للأرباح الهامشية التي تحققها الشركات الصغيرة الخادمة، وذلك من خلال زيادة أحجام الاستهلاك غير الرشيد، سواء في البلدان النفطية وغير النفطية، وإن كانت عند الأولى أكثر من الثانية بنسبة كبيرة، نظراً للتفارق الكبير أيضاً في أحجام المداخيل. كما أن تمويل الاستهلاك غير الموجّه، والإهلاكي الصفة يتم من «الايرادات النفطية، وهي إيرادات ريعية، أمكن الحصول على معظمها كنتيجة لتذويب مورد طبيعي «المخزون النفطي» وليس كنتيجة لإنتاج حقيقي. لذلك فإن معظم الاستهلاك لا يمكن تبريره اقتصادياً»[٢٠] الاستهلاك إذن معنىً يحتمل أكثر من وجه، فهناك الاستهلاك العادي الناتج عن تلبية الحاجات الضرورية، كما أن هناك الاستهلاك الإهلاكي الترفي الزائد عن حاجات الفرد. وحين يكون الأمر على الشكل الأخير هنا. فانه لا بد من دخل يغطي الاستهلاك الزائد عن الحاجة. وفي حالة البلدان العربية النفطية، فهذا الدخل يأتي من البترول في أكثر الأحيان. وهنا نجد أن البترول كثروة يباع برساميل كبيرة، ولكن هذه الأموال لا توظف في شكل إنتاجي بديل وغير استهلاكي. ولكن ما يتحقق يختلف عما هو مطلوب، فغالباً ما يوظف ثمن النفط في عملية إعادة إنتاج الإستهلاك، وليس في الانتاج الحقيقي الصناعي منه أو الزراعي. وهذا ما يشير إليه أسامة عبد الرحمن حين يكتب عن دور عائدات النفط المتعاظمة في الدول العربية النفطية، حيث أن هذه العائدات الضخمة، وبعد أن وصلت إلى أيدي الناس، نظروا اليها فوجدوها كبيرة

ومطلوب القضاء عليها بإنفاقها في طرق غير مفيدة، ولا يمكن أن تؤدي إلى إعادة إنتاج المال نفسه عن طريق المشاريع الصناعية أو الزراعية أو الثقافيه. وبقيت تلك الأموال تهدر ضمن إطار من «التوجه الإنفاقي الإغداقي على مشروعات البنية الأساسية التي لم ينظر إليها على أنها وسيلة، بقدر ما كانت النظرة إليها على أنها غاية. وصاحب الانفاق الإغدافي... توجه إنفاقي إستهلاكي على صعيد القطاع العام وكذلك الخاص، إضافة الى الساحة المجتمعية، الأمر الذي ترتب عليه زيادة كبيره في الواردات من السلع الاستهلاكية والكمالية المترفة»[٢١]

فالدول النفطية تتباهى وتتفاخر بأن لديها أعظم النوافير المائية في العالم وأعظم محطات تحليه المياه، والاكثر استخداماً للكهرباء، والاكثر جمالاً وارتفاعاً في الأبنية في العالم، وانهم صنعوا في الصحراء وعلى الشواطئ البحرية عند نهاية الصحراء واحات عظيمة من المباني والشوارع والحدائق والمؤسسات... الخ وذلك ما تم ويتم حتى الآن.

وتقدمه الدوله كخدمات، ولكن هذا الذي تم إنجازه حتى الآن واعتبرته الدول هدفاً، هو في الحقيقة اعتبار خاطئ. لأنه وسيلة تفيده منح المواطنين راحة عامة.

مؤقتة، ولكنه يؤدي في خواتيمه الى قلق عظيم، بعد أن يكتشف المواطن ان هذا الانفاق البذخي الناتج عن استنزاف الموارد الوطنية من قبل الشركات العالمية، ومن ثم تفقدها وطنيتها، فالبترول مثلاً عندما يكون في طور الاكتشاف يبقى وطنياً، لكنه حين يستخرج ويصنع ويوزع يفقد هويته. ومن هنا فان ما يتم انتاجه لا يصب في خانة الانتاج الوطني وانما في خانة انتاج التراكم الرأسمالي العالمي للشركات التروستية، وكذلك فإن المال المستوفى لا يدخل بكليته مضمار التنمية الوطنية، وذلك كله ما يبقي التنمية مشوهة وقاصرة، كما يريدها الغرب أن تبقى حتى يستمر دور إعادة إنتاج الاستهلاك قائماً باستمرار. هنا يصبح من الممكن القول بأن هناك نوعان من التبعية هما: التبعية البترو ـ دولارية ـ والتبعية المباشرة.

ان البلدان المتخلفة عموماً، ترتبط بالمركز الرأسمالي العالمي بموجب شكليَ التبعية اللذين أثبتناهما فوق، فالتبعية من النوع الأول يمكن أن نسميها تبعية مركبة، والدول المتخلفة هي في الأصل تتبع كالتابع مباشرة للمركز العالمي، وهي يمكن أن تتبع هذا المركز من خلال تبعيتها للدول البترولية بهذا الشكل أو ذاك، فهذه التبعية خلالية. ورغم أن الدول النفطية تمتلك الرساميل الضخمة جداً، إلا أنها غير قادرة على توظيفها ككل، فيكون أن

يتحول هذا المال الى الغرب، أما بشكل ودائع أو قروض أو هبات أو نفقات فردية وجماعية، كما أشرنا سابقاً. وإذا كنا قد قررنا سابقاً إن رأس المال يمتلك هوية صاحبة الوطنية، فإن هذا المال حين يتحرك عبر الحدود يكتسب صفة عالمية السيطرة لأنه «غير قابل للتحقق على مستوى النظام الرأسمالي، ولهذا ينبغي اعادة انشائه على المستوى الدولي، ليهيمن على المزيد من الموارد وقوة العمل، دافعاً في ذلك عملية التدويل الى أقصاها. والحقيقة أن عملية تدويل رأس المال الإجتماعي في المنطقة العربية على البلدان البترولية، بل أنها شملت كل أرجاء المنطقة»[٢٢] هذا الرأسمال المزدوج الاتجاه، يسم الاقتصاد أيضاً بالازدواجية من خلال اندماجه بالرأسمال العالمي، إستهلاكاً وإنتاجاً. وذلك لمنع المال العربي من أن يتدول لذاته الوطنية أو القومية فيفعل فعله الجبار في التنمية والتقدم. ولكي يتحقق من ذلك المنع إدخال المال العربي في المنظومة المالية العالمية، ليفقد جنسيته الأساسية ويزيد من قوة تمركز الرأسمال العالمي، ولتزداد بالتالي صخامة آليات التخلف والتبعية في أطراف النظام العالمي مع التحكم بآليات الأطراف الاقتصادية، وحتى في آليات حركية مجتمعاته.

والحقيقة السابقة تقول: إنه في الوقت الذي تتحقق فيه عملية تدويل رأسمال أبناء الدول والدول التابعة، في الوقت الذي نجد فيه ازدياد تدهور وضعية الأفراد والدول الاقتصادية والاجتماعية تدهوراً وتفككاً، وتتزايد الشروخ الاجتماعية، كالتباين الطبقي الحاد، ونشوء عادات وقيم جديده. وذلك ليحقق التلاؤم ما بين المهام التي تنفذها كل طبقة أو شريحة اجتماعيه أو النظام السياسي، وبين الدور الاقتصادي الذي أنيط بها أن تقوم به.[٢٣]

### *من كل ما سبق ننتهي إلى النتائج التالية:*

إن النزعة الاستهلاكية هي بنت ظروفها، وهي لم تكن لتكتسب صفة الاستمرارية والهيمنة، لولا الظروف التي ولدتها ما تزال قائمة في أغلب صورها كالطفرة النفطية، وتوضح الفرز الطبقي في المجتمع العربي والجهل، والتفارق الكبير بين مستويات الدخل، وتزايد التمركز الرأسمالي والسياسي العالمي. هذه الظروف هي التي أدت الى «النزوع الى الاستهلاك الكلي، أي الى النزوع الى تحويل فائض الانتاج الى استهلاك إضافي»[٢٤] وكذلك عدم لجوء المواطنين الى العمل على الادخار وتوظيف المال المدخر في تحقيق فائض إنتاجي اقتصادي. وذلك ما يعود، أولاً وقبل كل شيء، الى نمط التفكير الاقتصادي القاصر والمتخلف، وعدم الدراية بالكيفية التي يتم بواسطتها خلق تراكم إنتاجي مستمر عوضاً عن

الذي حدث ويحدث سواء من قبل الأفراد أو الدول في أغلب الأحيان، وهو، تحويل المنتج والثروات الى أشكال استهلاك إضافية كما يقول ستنس. أما الشكل الأول فمرفوض علمياً واقتصادياً، وأما الشكل الثاني المطلوب فهو: تحويل المال والثروات إلى رأسمال إنتاجي في كافة المجالات، حتى يتم تحسين ظروف العيش والانتاج في المجتمع العربي، وتضيق الشقة ما بين شرائحه الاجتماعيه، من خلال زيادة الوعي الاقتصادي والاجتماعي والثقافي.

وهذا الأخير، لا يمكن أن يتكوّن إلا بالاستناد الى مؤشر آيديولوجي وطني أو قومي، وخطط طموحة للتنمية الاجتماعية ـ الاقتصادية. لأن التنمية تقاس بمقدار زيادة فائض الانتاج الفعلي، وليس بمدى القدرة على الانفاق، أو بمقدار الكم المنفَق فردياً أو جماعياً. كذلك فإن التنمية لا تتحقق عن طريق القروض الدولية، ولا بواسطة الآخر، إنها تتحقق بالفعل الذاتي المدروس القادر على منع استثمار الآخر للموارد العربية واستنزافها، واستثمار هذه الموارد باشراف خبراء وطنيين وبأيد وطنية، وخلق دورة انتاج وطنية وقومية عربية تراكمية، وأن يتم توزيع المداخيل بالشكل المناسب، وبما يحقق تضييق الفروق الطبقية الى أدنى حدودها إذا لم يكن بالامكان الغاؤها.

## د ـ التبعية الثقافية، ظروفها ودعاتها، وهل الى انفكاك من سبيل:

إن تاريخ حياة الشعوب وتجاربها قد أثبت أن كل مجتمع مهما كان صغيراً أو بسيطاً، ومهما كانت درجة تطوره الاقتصادي ورقيّه الاجتماعي، ودرجة غناه أو فقره مادياً أو ثقافياً. فان الجيل المسيطر فيه، يحرص كل الحرص على فرض ثقافته ونوع وعيه وقيمه، ومن ثم نقلها الى الجيل التالي، كذلك يفعل هذا الأخير مع الذي يليه، وهكذا. ومع أن هناك بعض الاضافات والتعديلات التي تتم من التالي المعايش للجيل المتسيّد سواء في الثقافة أو بطبيعة الوعي، أو القيم السائدة، فان السمات العامة للبنية الفوقية المسيطرة تظل نافذة تاريخياً في هذا الشعب أو ذاك. إذ بذلك الذي يبقى نافذاً يمتلك كل شعب خصوصيته ضمن امتداده التاريخي. ولكن عندما يفقد الجيل الثاني الذي يعيش مع الجيل القائد، كالابن والأب، القدرة على الاضافة والتعديل فانه يصبح أسيراً للسابق، ويفقد القدرة على التجديد والتطوير في ذاته ولذّاته وبالتالي يَصبح نسخة كربونية لجيله السابق فيقع في دائرة التخلف ويخرج من نطاق التاريخ لأنه فقد الفعل التاريخي، كما فقد الاحساس بذاته. فقدان الاحساس هذا قد يطول أو يقصر، وكلما طال خروج هذا الجيل من التاريخ كلما كَبرَت وتراكمت الإشكالات الحضارية لديه تراكما تأزيمياً.

الموضح أعلاه، كان حال الشعب العربي الذي عاش حالة من انعدام الوزن الحضاري، ترتد تاريخياً الى مرحلة ما قبل بداية الهيمنة العثمانية لعدة قرون، وكذلك أثناء هذه الهيمنة وما بعدها. ولذلك فاننا ما زلنا نواجه في الوطن العربي إشكاليات مأزقية في الثقافة والاقتصاد والمجتمع مثل: إشكاليات العلاقة: بين القديم والجديد، بين التقليدي والعصري، بين الكفر والايمان، بين الشرق والغرب، بين الـ نحن والـ هم، بين الوطني والقومي، بين الغني والفقير، بين التخلف والتنمية... الخ. وكما أشرنا في مقدمة فقراتنا، فان هذه الاشكاليات الكثيرة انتصبت منذ اكثر من قرن ونصف من الزمن معلنة التحدي للعقل العربي حين اكتشفها في القرن التاسع عشر واكتشف أنها موجودة منذ قرابة عشرة قرون، وجاءت محاولات العقل العربي المستيقظ من سباته لاختيار المواقف المناسبة والحلول الناجعة.

وما تزال هذه المحاولات مستمرة حتى يومنا هذا، دون أن توفق الى ايجاد المخرج المناسب من كل إشكالية، لأن مواقف المفكرين العرب من هذه المشكلات لم تكن مواقف أصيلة وعلمية، بل كانت «إما رفضاً وهمياً وايديولوجياً لمعطيات المعاصرة، وإما تغريباً عنيفاً لا يتفق والجذور الاجتماعية والدينية للانسان العربي»[٢٥] وإما رفضا سلفياً لكافة أشكال التحديث والمعاصرة، وإما تلفيقاً بين هذه وتلك والانغماس بنزعة انتقائية لشيء من الماضي وتوشيته بجزء من المعاصرة. وهذا ما فصلّنا به حين دراستنا لنماذج الانسان العربي، هذا الانسان الذي وجد نفسه أمام هذه المشاكل مجتمعة، لم يستطيع أن يتمثل أياً منها عن وعي وتصميم، إلا في حدود وعيه الذاتي، فكان أن بقي منقسماً وموزعاً نفسياً وفكرياً بين جميع المواقف، فلا هو قادر على رفضها جميعاً، ولا هو قادر أيضاً على استيعابها جميعاً بالوقت ذاته، وقلّة هم الذين وَعَوهَا وتعاملوا معها من خلال المنهج العلمي وبأساليب معرفية، فلا رفضوا كل الماضي ولا كل الحاضر المعاصر، ولم يدمجوها معاً للخروج بتوليفة مناسبة ذاتياً لهم، ولا أوقعوا أنفسهم في مطب الانتقاء العشوائي اللاعلمي. بل جعلوا المنهج العلمي دليلاً والتاريخ موجهاً والمستقبل هدفاً. فالماضي لا يَرفض لأنه ذهب وانتهى ولا فائدة فيه كما يدعي ارباب المعاصرة والبراغماتيون، تحت حجة التحديث والمعاصرة. فالتحديث هدف يجب السعي اليه، والخوف منه ومن التعامل مع المعاصرة وأهل العصر يقود الى الانزلاق الى الماضوية والركون في فردوسها الوهمي فتنسى أننا نعيش أحياء في القرن العشرين ومقبلين على القرن الحادي والعشرين. إن من واجب العرب، في وضع كهذا وزمن كهذا دراسة الماضي والتراث جميعاً واستيعابه، لا أن

يغرقوا فيه فيستوعبهم ويتوهون فيه، كما أن عليهم أن لا يرفضوا العصر والمعاصر. بل عليهم دراسة الغرب المتقدم والتعرف على كل ما فيه ومحاورته بهدف استيعاب أسباب تقدّمه واستيعاب علومه وثقافته، دون السقوط في هاوية الأوربة والتغريب، ودون أن يسمح للغرب نفسه بأن يقودنا كعرب، تحت حجة الأخذ بنا الى حيث الحداثة والتحديث، ففي كلا الأمرين ضياع للهَوية والانتماء، وهذا ما دعا اليه سلامه موسى بقوله:

«فلّنول وجهنا شطر أوربا»[٢٦] وللوصول الى العيش مع أهل العصر كما طالب شارل مالك. ودعوة المعاصرة عند سلامة موسى ومن التزم معه بها والتزم هو بها مع السابقين عليه، إنما هي دعوة للالتحاق الكياني الوجودي الحضاري بالغرب. وقد اتسعت ظاهرة الدعوة للأوربة التي أخذت مظهرها العلني على يد عدد لا بأس به من المفكرين والمثقفين العرب، فهذا طه حسين، وهو عميد الأدب العربي، يطالب في كتابه «مستقبل الثقافة في مصر» وكتابه الثاني «في الشعر الجاهلي» وهما من أمهات الكتب العربية الحديثة، يطالب، بالعمل للانتماء للحضارة، وللقرن العشرين، ويوضح، أن من اراد أن ينتمي للحضارة فعليه أن يسعى للانتماء إلى الحيّز المكاني للحضاره، إلى أوربا، وعلى الشرق ان ينتمي للحضاره، إذن عليه أن ينتمي الى أوربا، فمن أراد الغاية أراد الوسيله[٢٧] ودخول الحضارة عند طه حسين وسلامه موسى ولطفي السيد وشارك مالك وسعيد عقل وآخرين من مشرق الوطن ومغربه، لا يتم إلا من خلال شروط أوربا المادية والكيفية واستناداً اليها. ومن أجل هذا الدخول شَكلت جماعات وأحزاب سياسية مهمتها العمل للأوربة، وخصوصاً في لبنان ومصر وبلدان المغرب العربي. وقد ترافق تيار الأوربة مع دور التيار السلفي الذي أخذ على عاتقه مهمة التصدي لتيار التغريب بشكل خاص، والتوجه التحديثي بشكل عام دون أن يميز ما بين الاتجاهين.

بين من يريد الالتحاق بأوربا، وبين من يريد التحديث دون التخلي عن الأصالة للوقوف في وجه المد الاستعماري الأوربي ومعه دعوة التأورب ذاتها. وكان أن لقي دعاة التغريب ودعاة السلفية التشجيع من أوربا قبل غيرها.

ذلك ما كان يحدث وما يزال يحدث ضمن المخطط المرسوم من قبل أوربا للابقاء على واقع التخلف والتبعية في الوطن العربي. وربما كان جائزاً أن نقول: ان التيار السلفي ينفذ أحد أهم المسائل التي تريدها أوربا والغرب عموماً، وهي المحافظة على ظاهرة التخلف

من خلال بنية عربية داخلية مادية ومعنوية، هي السلفية. كما أن تيار المعاصرة ودفن الماضي يقدم للغرب خدمة جليلة بتحقيق الشق الثاني من المعادلة، آلا وهو التبعية.

ليبقى المجتمع العربي ووطنه بكافة أقطاره، ينوس بين قطبي هذه المعادلة الصعبة الحل فعلاً، ولكنها ليست مستعصية إلا عند القطبين الواقفين خلف طرفيها ويقومون بمهمة المحافظة عليها خير قيام، سواء بشكل مباشر بالتعاون مع الغرب وأجهزته ومؤسساته السياسية والاعلامية والثقافية، أو بشكل غير مباشر من خلال التقاء المصالح والأهداف. وهذا وذاك ما كوّن لدى الكثير من أبناء العرب رغبة ملحة للتخلص من الحرب الدائرة بين القديم والجديد، بين السلفية والمعاصرة، فقد تبين لهم أن أنصار القديم والماضي يلفّون رؤوسهم بوشائج تجرهم الى الوراء باستمرار، وأن أنصار المعاصرة يمدون رؤوسهم وأعناقهم الى ما وراء الحدود تحدوهم رغبة جامحة للتخلص من انتمائهم، واستعداء الذات القومية والوطنية، كما أن لديهم أمل زائف الإلتحاق الكياني بالحضارة الغربية، وفك الارتباط مع الانتماء القومي والانتساب الوطني، ولسان حال كل منهم يقول مع سلامه موسى: علينا أن نخرج من الشرق «وأن نلتحق بأوربا، فاني كلما زادت معرفتي بها، زاد شعوري بأنها مني وأنا منها... فأنا كافر بالشرق مؤمن بالغرب»[٢٨] إن القضية المتبنّاة من أرباب الكفر بالشرق أي دعاة التغرّب والأوربة، تتمثل لديهم بوجوب إلغاء الاتجاهات كافة ما خلا اتجاه أوربا، والغاء كل أشكال الوجود ما عدا الوجود الأوربي.

وهم هنا يرفضون رفضاً قطعياً المبدأ الأوربي الغربي الشهير الذي أطلقه كيبلنغ «الشرق شرق والغرب غرب» وكيبلنغ والغرب وبالرغم من عنصريتهم وتطلعهم الاستعماري وغرورهم الانتمائي، فانهم يقرّون بوجود الآخر «الشرق» ولا يسلبوه هذا الوجود.

أما دعاة التغريب فقد ذهبوا ابعد من ذلك، وهم هنا قصّروا عن اللحاق بالغربيين أنفسهم وكانوا أعداء لقومهم حتى أكثر من دعاة الاستعمار. إنهم لم يروا العالم إلا مكاناً واحداً وإسماً واحداً هو أوربا، ومن أراد، بمفهومهم، أن يضع الشرق في قائمة الموجودات فانه مخطئ، فالشرق الذي لا يعي ذاته، ولا يفهم ذاته وغيره، ولن يفهم ولن يعي إلا بانتقاله الى المكان الحقيقي للوجود، أي الى الغرب والتحق به، والوجود هنا وجود معرفي ثقافي كياني انتمائي.

هذا الطلب، أو الطرح، يبرز صارخاً عند شارل مالك بقوله التالي:

«الحقيقة هي أن غيرنا يفهمنا على حقيقتنا بما في ذلك أننا لا نفهم غيرنا ولا نفهم حتى أنفسنا»[٢٩] وهذه قمة التبخيس للذات والتمجيد والتبجيل للآخر، وما كانت لتكون لولا الإصرار على الأوربه في كل شيء، في التربية والعادات والتقاليد واساليب الحياة وفي الثقافه... باختصار، كما يقول شارل مالك: يجب أن نكون هم.

إن «الهم» المطلوبة. جعلها كثير من أبناء العرب ودينهم وهدفهم. وهناك رمزان عربيان متغربان تماماً، ثقافة وانتماءً، إنّهما ريشارد دكمجيان وفؤاد عجمي[٣٠] هذان الرجلان انضويا كلياً تحت لواء الغرب، اللواء الذي رفعته وعملت على تعميمه المؤسسات الاكاديمية والثقافية والعسكريه والاعلامية الغربية الواسعة الانتشار والهيمنة، ووصلت الى مرحلة «الامبريالية الفكرية، لأن النماذج الثقافية الأمريكية والأوربية التي تجللها أبهة النجاح المادي، تمارس غواية خطيرة على الوجدان.

ان نظام القيم في الغرب وثقافته ودينه، هي أيضاً وسائل للارتقاء لهؤلاء الذي يشعرون بأنهم ضحايا التقاليد وأساليب التفكير الرجعية»[٣١] لذلك نجد الكثير يقع تحت تأثير ما ذكره البرتيني، فباتوا يرون في الغرب المبتدأ والخبر في العالم وفي الحياة. وهذا ما كان طله حسين يؤكده للمصريين، حتى وصل به الأمر للقول: «كانت مصر دائماً جزء من أوربا في كل ما يتصل بالحياة العقلية والثقافية»[٣٢] وكذلك كان سعيد عقل في لبنان.

ان لطفي السيد وسلامه موسى والحبابي وبورقيبه وسعيد عقل وشارل مالك وفؤاد عجمي ودكمجيان، وغيرهم من المثقفين والسياسيين أرادوا أوربا كغاية في ذاتها دون أن يبحثوا في غاياتها وأهدافها، فاطلقوا الدعوات الكثيره، كالمتوسطية والأوربة والإقليمية والإلحاقية وغيرها من الدعوات. وما نزال نجد حتى تاريخه من الدعوات المخيفة ما يجعل المتأمل فاغراً فاه اندهاشاً منها. وأنت تجد في كل مرحله دعوة جديده. وآخر هذه الدعوات ما تردد في الكويت أن الكويت ليست عربية وانما هي آسيوية هندية، وراحوا يجمعون الأسانيد الواهيه لدعم هذا الزعم. ومعروفة هي أسباب مثل هكذا مزاعم، ولكن فيها ما فيها من الخطورة بقدر ما فيها من السخف والإيهام، فهي دعوات تنَز بالتمييز الإثني والعنصري، ومحقونه بالاحتقار للجنيس العربي بقدر ما يظهر عنها من إعجاب وإعزاز وإنبهار إلى حد التخمه، بل الى حد الإقياء من هكذا تخمة مفرطة في التبعية. وقد جسد سلامة موسى مفهوم التبعية الخالصة عندما طلب من المصريين والعرب بأن يسيروا سيرة الأوربيين وأن يسلكوا طريقهم ليكونوا شركاءهم في الحضارة بما يحمد فيها وما

يعاب[٣٣] ان ما دعا ويدعو إليه رواد التفكك الانتمائي والتبعية والتغريب، إنما هي دعوات زائفة لمواكبة المعاصرة والتحديث حقنت بالكثير من التأثيرات الثقافية والسياسية الاستعماريه، وعيبها الأساسي أنها محاولات للقفز فوق الواقع الاجتماعي والسياسي، وهرباً من التاريخ، وتناس تام للدور الذي كان على المفكرين والمثقفين والسياسيين أن يؤدوه تجاه مجتمعاتهم وطنياً وقومياً وإنسانياً. والسؤال الذي يطرح نفسه، لماذا لم يطالب أساتذتهم بما طالبوا هم فيه، فنحن لم نسمع أن أحداً من رجال الفكر والثقافة والسياسة الغربيين، أو حتى الآسيويين، دعا لمثل ما دعا اليه المفكرين العرب من الحاقية بالغير، ثقافة وانتماءً، ولم يقحموا أنفسهم الى مواضع يرفضون فيها كما فعل سلامه موسى حين قال: «إذا كنا نحب السير مع أوربا، فليس لأننا والأوربين من دم واحد وأصل واحد فقط. بل لأن ثقافتنا تتصل بثقافتهم منذ عهد مدرسة الاسكندرية ومجمع أثينا»[٣٤] مع أن الحقيقة الموجودة في عقل ونفس هؤلاء الدعاة توحي بالعكس. فحين يتحدث طه حسين أو سعيد عقل أو شارل مالك أو سلامة موسى أو غيرهم، تجد في كلامهم إشارات واضحة الى انتمائهم واختلافهم عن الذين يريدون الالتحاق بهم. وإيراد كلمات مثل نحن وهم، ثقافتنا وثقافتهم، تاريخينا وتاريخهم... الخ كل ذلك يشير الى أنهم في قاع نفوسهم ووجدانهم يختلفون عن أوربا، ولكنهم زجوا أنفسهم وارواحهم على طريق ليس عليهم إلا السير عليه. ويشير ذلك الى مبلغ القلق النفسي والانتمائي والوجداني، والتناقضات الداخلية في شخصياتهم، حتى صاروا مرضى أوربا والغرب، أو مرضى الآخر. وقد عملت المؤسسات الثقافية والعلمية الغربية على تعميق مرضهم وشروخهم النفسية، فجعلتهم مرضى الانفصام، شخصيتان في جسد واحد، شخصية غربية أوربية الملامح، وشخصية عربية البناء، وفي التخلي عن أي منهما الموت المحقق لهم وذاك الذي كان ويكون؟ وذلك ما سيكون لمن يتبع سبيلهم.

الآن، وبعد تضخم ظاهرة الهجرة بكافة أنواعها، بتنا نشهد أن دعوة التغرب، الأوربه والأمركه ممنهجة اكثر، ولها فرق بحث اكاديمية، ويجنّد العرب لها وفق مقتضى الحال والحاجة، أما آخر ما طلع علينا الغرب به، فهو إلباس بعض الدعوات القديمة ثياباً جديدة، مع تحويل أهدافها، لخلق توجهات جديدة وصراعات اجتماعية وسياسية. ثقافية جديدة في الوطن العربي. ومن أهمها دعوة إسلامية الخطوط العامة، غربية المضمون والقسمات الخاصة، ومؤدى وفحوى هذه الدعوى، أن القومية العربية، فكرة خيالية، وأن الانتماء الى هذه القومية انتماء زائف، لأن الانتماء الحقيقي الموجود في الوطن العربي، هو

الانتماء الى الأمة الاسلامية. وقد صدرت كتب عديدة لمنح هذه الدعوى الرصيد الثقافي والآيديولوجي الكافي، وبعد أن تمت دراستها بدقة، روّجت لها المؤسسات الأكاديمية والرسمية الضخمه جداً، وترجمتها الى عدة لغات، خصوصاً التي يتكلمها المسلمون. ومن هذه الكتب، كتاب ريشارد وكمجيان «الاسلام في ثورة» الذي صدر في أمريكا عام ١٩٨٥، ولا يخفي الكاتب أن الكتاب قد وضع بعد الاعتماد على تقرير رفع الى الحكومة الأمريكية، وأن أستاذاً اسرائيلياً أفاده ببعض المعلومات التي ثبتها في الكتاب. والكتاب يؤكد على المقولة التي ذكرنا، وعلى أنه لا خلاص إلا في الاسلام، وأن تباشير الصحوة الاسلامية في المنطقة العربيه دليل على أن الفكرة القومية غير قادرة على الصمود أمام المد الاسلامي الكاسح.

وهذا أيضاً ما يؤكده فؤاد عجمي في كتابه «المحنة العربية ـ الفكر السياسي العربي والممارسة منذ سنه ١٩٦٧» الذي صدر عن جامعة كمبريدج عام ١٩٨٢[٣٥] وفيه ينفي عجمي وجود قومية عربية أصلاً، وأنها اسطورة وضعها العرب، ولا يفوت عجمي ولا يفوت عجمي الاعتماد في كتابه على بعض الكتاب ممن ذكرناهم آنفاً وغيرهم ممن هاجم القومية العربية، وما يقوله دكمجيان وعجمي وغيرهم عن القومية العربية، وما يقوله دكمجيان وعجمي وغيرهم عن القومية العربية متناقض منطقياً، إذ كيف يتحدثون عن جنس عربي وينفون عنه صفة القومية، وهذا يشير الى سخف ادعائهم، كما يشير الى الغرض الكامن وراء دعواهم.

كذلك أليس مستغرباً أن يرعى الغرب كتّاباً من الاتجاهين المتناقضين، أي ممن يكتبون للدعاية للاسلام والأمة الاسلامية، ومن ينفون وجود أمة اسلامية وأصول العقيده الاسلاميه مثل كتاب «آيات شيطانية» للمأفون سلمان رشدي. إنها مسألة فيها نظر. ولكن العودة إلى مقولة الرتيني السابقة تَبين لنا أن الامبريالية ليست اقتصادية أو سياسية فقط، وإنما هي فكرية أيضاً. لأننا حين نحلل ما تقوم به ونستطلع ما قامت به، نتعرف إلى أي مدى استطاعت مؤسسات الغرب أن تسيطر على الكثير من المتعلمين والمثقفين والمفكرين العرب.

ولذلك فان تخوفنا وحذرنا الشديدين لهما ما يبررهما، كيف لا، ونحن نجد الآن أن بعض دول أوربا ذاتها بدأت تتخوف وتخشى هيمنة الاقتصاد والثقافة الأنكلوساكسونيه عليها. فهذ فرانسوا ميتران الرئيس الفرنسي السابق يشير في كتابه «القشة والحبة» الى

أن هناك /٦٠/ ستون شركة عالمية تسيطر على كل دوائر القوة والسلطة في العالم[٣٦] كما ينقل هاشم صالح عن سيرج لا توش قوله: «ان السيطرة الاقتصادية والمصرفية على العالم ترافقها سيطرة ثقافية، واقتلاع للثقافات الأخرى من جذورها، وينطبق هذا الكلام بشكل خاص على ثقافات العالم الثالث، ولكنه ينطبق على ثقافات أمم أوربا العتيقة كفرنسا مثلاً، فالفرنسيون يخشون الآن من هيمنة الثقافة الأنكلوساكسونية وخصوصاً اللغة الانكليزية على ثقافتهم ولغتهم»[٣٧] وهذا ما يجدر بالعرب أن يخشوه أكثر من غيرهم خصوصاً بعد أن طغت ظاهرة ازدواجية اللغة لدى كثير من رجال الفكر والثقافة والسياسة والكتاب وأنصاف المثقفين، وذلك ما يظهر في كتاباتهم وأحاديثهم، هذا عدا عن انتشار هذه الازدواجية لدى العامة من أبناء المجتمع، خصوصاً أولئك المتعاملين مع بضائع ومكاتب سفر وشركات ذات صلة مع الدول الغربية، أو حتى الآسيوية كاليابان. وكأن الذي يرطن بكلمات من لغة أخرى كالانكليزية، أو الفرنسية أحياناً، يثبت أو يبرهن للآخرين بأنه متعلم أو مثقف أو حتى...متحضر؟. دون أن يدري أنه يشير الى تبعيته وشعوره بدونيته تجاه أصحاب اللغة التي يستعير كلماتها. في حين أن المثقف الحقيقي والعالم الحقيقي هو من يستخدم قدراته في فهم اللغات الأخرى لنقل علومها الى اللغة العربية ليستفيد منها كل طالب علم أو ثقافة، ولتحقيق التطور من منظور داخلي، لا من منظور ثقافوي علموي خارجي يفضي الى تأكيد التصوّر الغربي للتطور المتمثل بالقول «إن المجتمعات الأخرى مضطرة الى أن تضاهي النموذج الأوربي، إذا ارادت أن تواجه التحدي، وأن المضاهاة تفترض أن تتخلص من خصوصياتها الثقافية، إذ هي المسؤولة عن تخلها طبقاً لهذه النظرية»[٣٨] فمواجهة التحدي لا تكون بالاندماج بالغرب ومضاهاته خصوصياته، وبالوقت ذاته، التخلي عن خصوصيات من يريد المضاهاة. فالخصوصية التي للشعب العربي مثلاً، لا تمنع التعامل والتفاعل مع العلوم والتكنولوجيا والثقافة الغربية، لكن هذه الخصوصية تمنع الانفعال بها والبقاء في مرتبة المستهلك اقتصادياً والملتقي ثقافياً، لزمن قد يطول أو يقصر حتى يتم التمكن من بناء هذه الذات اقتصادياً واجتماعياً وثقافياً، باختصار حضارياً.

فمن الممكن أن تسير العمليتان معاً. بحيث يتعامل العرب مع الغرب ويأخذوا عنه علومه التي تفيدهم في بناء ذاتهم، ويدعون أشكال سلوكه وقيمة مع المحافظة على أشكال سلوكهم وقيمهم. أي يأخذوا ما في رؤوسهم ويدعوا ما في نفوسهم.

## ثالثاً. تصورات أولية للتنمية المطلوبة «جماع القول»

بداية نقول تلخيصاً للموقف: إن من الأهمية بمكان أن نعمل كعرب، أفراداً ومؤسسات، لخلق تراكم معرفي في كافة المجالات، وفي مجالي التربية والثقافة بشكل خاص، بهدف تحويل الانسان العربي وتنمية وضعه الشخصي من الاحساس الحالي المترسخ لديه بأنه فرد مستقل تمام الاستقلالية، الى أن يصبح شخصية اجتماعية مؤدلجة في اطار علاقات إجتماعية ديمقراطية. ويكاد يجمع أغلب الباحثين العرب وفي العالم الثالث على مبدأ مفاده:

إن التنمية والتحرر من قيود التبعية والخروج من أسر دائرة ظاهرة التخلف، لا يتحققان إلا بعد أن تصبح العدالة الاجتماعية والاقتصادية مضموناً محركاً لعملية التنمية المنشودة، وفي هذا أسبقية للفعل السياسي على الفعل الاقتصادي، مع استمرار بقاء الفعل الاقتصادي موجهاً للفعل السياسي الذي يجب أن تصبح الديمقراطية مضموناً اجتماعياً لمارسته. هذان الفعلان كل منهما شرط مقيّد للآخر من جهة، لكنه قيد يمنحه قوة التحقق على أرض الواقع من جانب آخر، ولذلك لا بد من توفرهما للبدء بخطوات تنموية عربية متسارعة. وهذا ما يشير اليه سعد الدين ابراهيم، حين يلاحظ أن بلدان العالم الثالث عموماً ومنها البلدان العربية خاضعة لبلدان العالم الرأسمالي حتى تاريخه، وبموجب هذا الخضوع فقد تمّت إعادة تشكيل هياكلها الاقتصادية والاجتماعية بواسطة القوى الرأسمالية العالمية التمركز حيناً، وبواسطة البورجوزيات العالمثالثية حيناً آخر «ويعود ذلك الى ترابط قطاعات الاقتصاد العربي مع قطاعات الاقتصاد في البلدان الرأسمالية بدرجة أشد من تكاملها مع بعضها البعض، وتركز التصدير العربي على النفط في المقام الأول، مما يجعل تغطية الاستثمار رهناً بعائدات التصدير والاستيراد، خاصة في حالات الركود والانتعاش في الرأسمالية»[٣٩] هذه المقولة تحتوي وصفاً دقيقاً للوضع الاقتصادي العربي المتفكك من جانب، والمتخلف من جانب ثان، والمرتبط بعجلة الاقتصاد العالمي من جانب ثالث. فالدول المتخلفة والنامية، وهي ما يصطلح على تسميتها حالياً بالعالم الثالث، قد أخضعت ولم تَزَلَ خاضعة حتى الآن لسيطرة النظام الرأسمالي[٤٠] مما يجعل عملية استغلال ونهب مواردها الاقتصادية التي هي مواد خام وأولية في اكثر الأحيان، سهلة على الغرب، وبالتالي تسهل عليه عملية ترسيخ التخلف الاقتصادي والاجتماعي، وتتأكد عملية السيطرة للمركز الرأسمالي المتقدم على البلاد المنهوبة

والحيلولة دونها من النهوض الحضاري. فهو - الغرب - يجهض أي محاولة وهي في حالتها الجنينية كما فعل ويفعل مع المحاولات التي تمت أو يفكر بها في الوطن العربي.

إن الصورة المرسومة ليست دعوة للتسليم بالأمر الواقع، بل، على العكس تماماً، اننا نرسم هذه الصورة على ما فيها من سوداوية النظرة للوهلة الأولى، وغايتنا استكشاف السبل الواجب اتباعها، فمن يتعرف على أماكن ومواطن الخطأ يستطيع أن يتحرك في المواطن الصحيحة دون تعثر. واذن لا بد من مواجهة علمية للواقع العربي المتعدد والقسمات سياسياً واقتصادياً واجتماعياً، بدراستها دراسة امبريقية وتحليلية متأنية تمهيداً لوضع الحلول والتصوّرات المستقبلية. فالمواجهة لا تكون كما يحدث أكثر الأحيان بالهرب من الوقوف أمام هذا الواقع، وإلقاء اللوم على البديل الوهمي وصب اللعنات عليه.

لان هذا البديل ذو أسماء متعددة، فهو مرة الرجعية، وأخرى التجزئة وثالثة الاستعمار ورابعة الموقع الجغرافي وخامسة الطائفية وسادسة انعدام الديمقراطية، وسابعه وثامنه... والمائه... الخ فاستعارة البديل جاهزة حين يكون العجز قائماً. ونحن لا نسميه وهماً على أنه غير موجود، إنما يصبح كذلك من فرط تضخيمه. ونحن كعرب، وخصوصاً رجال الاقتصاد والسياسة والثقافة والاجتماع... الخ لن يخدش حياؤنا ولن تنتقص كرامتنا ولا كبرياؤنا إذا اعترفنا بقصورنا الراهن عن وضع مشروع عربي للتنمية، مع مراعاة خصوصية هذا القطر أو ذاك، وضمن إطار عربي شمولي متكامل، ومن الغرابة بمكان أن تجد هذا القطر أو ذاك يقيم التنسيق الكامل مع كيان غير عربي، بل، ومغتصب، ولا يسعى الى هذا التنسيق والتكامل مع إخواته وأبناء جنسه.

إن ذلك ما كان ليحدث لولا الخوف الذاتي والدونية تجاه ذاك الآخر القوي، والاحساس المفجع بأن الأمن والأمان لديه وليس في وطنه ومع أبناء وطنه وقومه. وقد أصبحت هذه الحالة أنموذجاً يهرول اليه بعض السياسيين العرب لاقتفاءه آثاره المشينة للأمة وأقطارها. وهذه الأمة - العربية - أصبحت تحتاج اليوم أكثر من أي زمن مضى الى عمليات عديدة في السياسة والاقتصاد والاجتماع، عمليات على الجراحين القيام بها لاستئصال الأورام الخبيثة والزوائد الهجينة التي نمت وتنمو فيها وعليها، وفي فعل التحديث والتجديد من الذات وللذات تكون الجراحة الكبرى بواسطة أدوات تنموية ديمقراطية وثورية بآن.

إن التنمية لا تتحقق بغير التحرر السياسي فردياً وشعبياً، والتحرر السياسي لا يتحقق إلا بالديمقراطية، ولكن ليس على الطريقة الليبرالية الغربية، بل، بالديمقراطية الاجتماعية الثورية، لأن الديمقراطية الغربية «ناقصة من حيث المضمون الاجتماعي، فالاكتفاء بالديمقراطية الشكلية دون الأخذ بالاعتبار أهمية الاصلاحات الإجتماعية، لا بد أن يؤدي الى كاريكاتور للديمقراطية يستحيل أن تدافع عنها الجماهير. فالديمقراطية عندنا لا مستقبل لها إلا إذا نجحت في الربط بين الممارسة الديمقراطية وبين تطلّع يتجاوز منظور الرأسمالية»[٤١] والتجاوز للمنظور الديمقراطي الغربي لا يكون إلا باعتماد منظور ذاتي قومي يلبي احتياجات المجتمع العربي في ممارسة الديمقراطية ممارسة خاصة. وهي ما أطلقنا عليها تعبير «الديمقراطية الاجتماعية الثورية».

إننا مطالبون كعرب بأن نعي الآخر المتقدم على اختلاف جنسياته وان ندرس تصرفاته ونتعرّف رغباته ومواقفه، ما يريد وما لا يريد، فنعرف موقعنا لديه، فاذا كان حقيقياً أن الغرب ما خرج يوماً عن تصوره ورغبته بأن يَبقى العالم كله تابع له ويتحرك بآلته، فانه حقيقي أيضاً أن التبعية حق على الآخر غير الغربي للغربي تجب استمراريتها. ولذلك نراه يعمل دائماً على ديمومتها. فالغرب بعد أن وصلت نظريته «الشرق والغرب» الى حد الافلاس، أطلق نظريات وتعابير جديدة، مثل الشمال والجنوب، والنظام العالمي الجديد، تحت ادعاء السعي لتنمية المتخلف، فالغرب كلما تباطأت عجلة التنمية لدية يقول:

إن من الواجب دفع التنمية في البلدان المتخلفة أشواطاً عديدة إلى الأمام ما أمكن. فيوجه بنوكه ومنظماته للتدخل، كالبنك الدولي ونادي باريس وما شابه ذلك، لاجراء مفاوضات مع الدول المتخلفة لمنهحا قروضاً كبيرة أو اعادة ترتيب وجدولة الديون وتقليل بعض أرباحها. أما الغاية فهي خلق أو ضاع جديدة منها لاستثمارات جديدة، هدفها تسريع وتائر النمو الرأسمالي الغربي. وهكذا تدور وتتكرر عملية تبطيء التنمية في البلدان المتخلفة، ويظهر الغرب بتسمياته وأثوابه الجديدة، كالنظام العالمي الجديد، بمظهر إنساني مجمّل كمنقذ وديمقراطي إنساني وحام للحريات ومساعد للفقراء باغاثاته الشكليه المظهرية الخادعة. لكن الغرب في مضمونه ثابت السياسة. فهو ومنذ أن «اصطدمنا به وحتى الآن وهو يعيد درساً قديماً: إنه ديمقراطي في موطنه، وعادل في موطنه، لكنه مستبد وحاقد وفظيع في أرضنا، إنه متحضر حيث يكون أبناؤه، وعنصري حيث يكون

الأغيار. لم يخرج الغرب من هذه المعادلة المفارقة ولم نخرج نحن من موقفنا منه»[٤٢] أو من موقعنا لديه، وهذا الموقع مرسوم من قبله لنا، وهذا ما أصبح معروف لنا أيضاً كعرب.

لذا فان العرب مطالبون بموقف عربي جماعي، واذا كان هذا الموقف غير ممكن الآن سياسياً بسبب الظروف العالمية والسياسية التي فرضت وتفرض نفسها. فإن الممكن هو أن يتحقق البدء بموقف فكري ثقافي وسياسي، ثم اجتماعي، أي أن تتم النقلة النوعية من مجال الآنا إلى مجال الجماعة، النحن الشعبية القومية في كافة الميادين، وللجهدين الفكري والسياسي معاً الدور الأول في إحداث هذه النقلة الضرورية، التي يمكن أن يتحقق بها للانسان العربي قدْراً من التوازن الذاتي، فيثق بنفسه وبالآخر معاً، وهذه الثقة تساعده على ممارسة الديمقراطية التي أشرنا اليها سابقاً أي الديمقراطية الاجتماعية الثورية.

كما تمنحه القدرة على العلّو بذاته الاجتماعية، وبانتمائه السياسي القومي والاجتماعي. حينها يجد الاجابة على السؤال المشروع عن انتمائه: من نحن... والى أين نسير وعلى أي طريق يجب أن نسير.

واذا كان تصحيح الأخطاء مطلب ملح من أبناء الأمة كافة، فأَوْلَىَ ثم أولى بطلائع هذه الأمة أن تبدأ في التصحيح، فتبدأ بمشروع التغيير لجعل جميع أفراد المجتمع العربي أهل عطاء «لا أهل أخذ، يقدمون أداء الواجب على طلب الحق... بل يتخطّون حدود الواجب الى العطاء الذي لا ينتظر بديلاً»[٤٣] فيقدمون لوطنهم كل ما يحتاجه من غير حساب.

على هذا الأساس ووفق التصوّر الموسوم أعلاه يمكن أن تتحقق التنمية، وأن ينطلق مشروع التحرر المعرفي والاجتماعي والاقتصادي، وأن يكون الخروج من دائرة التخلف وواقع التبعية، الى مرحلة الاستقلال الكلي الحقيقي. بفعل ذاتي التوجه والتوجيه. وحينها لا ضير إذا استقى هذا المشروع التنموي بعض مقوماته من الآخر الغربي أو الشرقي. فالتنمية التي نتطلع إليها في الوطن العربي بمختلف أقطاره، تنمية يتم معها وفيها، التحكم بآليات الانتاج والتوزيع والاستهلاك، عربياً قومياً ومحلياً قطرياً، وليس أجنبياً غربياً أو شرقياً كما هو حال أمتنا العربية اليوم، حيث نرى الشركات متعددة الجنسيات تعمل جاهدة لإخواء الأرض العربية والانسان العربي من طاقاتهما ومحتوياتهما، كي لا تبقى لديهما أي إمكانية للتطلع الى التحرر من التبعية، والتخلص من التخلف الذي فرضته التأثيرات الاقتصادية والثقافية التي بثتها هذه المتعددة ودولها الرأسمالية.

لكن الشيء الذي لم تستطع تلك الشركات العابرة القومية ولا دولها العالمية المهيمنة، هو أن تجعل كافة البنى الاجتماعية والاقتصادية والثقافية العربية، صوراً زائفة عنها، أو نسخاً كربونية مشوّهة وممسوخة عنها، حتى في ظل مرحلة الاستقطاب الدولي الأحادي الطرف الراهن.

فالأمة العربية بما تملكه من إرث حضاري وارضية مادية اقتصادية قومية جباره، قادرة على أن تتجاوز الأسلوب الاستيرادي في كل شيء، وبالتالي، قادرة على القيام بتنمية حقيقية، لا مظهريه. فالتنمية اللازمة «ليست مجرد مقاييس مادية جديدة، إنما هي عملية بناء حضاري تأخذ دون عقد ولا انبهار ما تراه ضرورياً، وتخلق داخل المجتمع الملكة التقنية والابتكاريه والذات الحضارية وفق نظرة انسانية شاملة»[٤٤] فالتنمية حتى لو بدأت بموجب القانون القائل: معدل التنمية = صفر فلا ضير في ذلك لأن المهم هو أن تبدأ وتضع علاماتها وعلاقاتها على درجات السّلم البنائيه التصاعديه لصالح مجموع الشعب، لا لصالح فئة أو شريحة، ووفق اختيارات كل الشعب لا وفق خيارات الأفراد أو الفئات القليلة من هذا الشعب. أخيراً إننا نتصور أن الخيار التنموي الأمثل لعموم أبناء المجتمع العربي والدول العربية، ربما كان متمثلاً بالاشتراكية، ولكن ليس كنظرية مستوردة من خارج الواقع العربي ولا توافق حاجات إنسانه. بل إشتراكية يكون التاريخ العربي والدها، والواقع الاجتماعي، الاقتصادي العربي أمها، وعلاقات العدالة والتكافؤ والمساواة والتقدم والديمقراطية العقلانية ثمارها. وربما كان هذا الخيار صعباً، وهو كذلك، لأن المقارنة تصعب بين الحضارة وبين الهمجية، إلا أن «هذا الخيار يفرض نفسه في الظروف الراهنة بقدر لم يسبق له مثيل في تاريخ الانسانية»[٤٥] ان خيار التنمية الإشتراكي المقترح والمبينة خصائصه أعلاه، لا ولن يتم تطبيقة اعتماداً على الاستيراد، أو على مقاييس نظرية جاهزة ومستوردة للتطبيق، إنما بخلق الظروف اللازمة في الواقع العربي خلقاً جديداً. واذا كانت بعض المجتمعات العربية قد توصلت بنسبة حسنة الى وعي وفهم هذا الخيار كسبيل للتنمية، والانعتاق من التبعية بحسب قدراتها، فلا نظن أن بعضها الآخر سيطول به الزمن لكي يكتشف أن خلاصه النهائي والتام من التخلف والتبعية، إنما يتمثل في هذا الخيار.

# المصادر والمراجع


(١): يوسف حلباوي - مجلة المستقبل العربي - بيروت - العدد ١٣٠ عام ١٩٨٩- ص٩٦

(٢): سمير أمين - ازمة المجتمع العربي - دار المستقبل العربي - القاهرة - ط١ - ١٩٨٥ - ص٢٩

(٣): غالي شكري - دكتاتورية التخلف العربي - دار الطليعة - بيروت - ط١ - ١٩٨٦ ص٩٨

(٤): أحمد مجدي حجازي - مجلة المستقبل العربي - بيروت - العدد ٨١ عام ١٩٨٥ ص٢١

(٥): أحمد مجدي حجازي - المرجع السابق ص١٥

(٦): سمير أمين - ازمة المجتمع العربي - م.س - ص٢٦

(٧): سمير أمين - التطور اللامتكافئ - ترجمة برهان غليون - دار الطليعه ط٤ - بيروت ١٩٨٥ ص١٥٢

(٨): ابن خلدون - المقدمه - دار الفكر - دمشق - د.ت - ص١٤٧

(٩): محمود الذوادي - مجلة الوحده - الرباط - العدد ٥٠ عام ١٩٨٨ - ص٨٣

(١٠): محمود الذوادي - م.س - ص٨٥

(١١): محمود الذوادي - م.س - ص٨٣

(١٢): الطاهر الهادي الجهيمي - مجلة الوحدة - الرباط - العدد ٤٥ عام ١٩٨٨ - ص١٣٣

(١٣): عفيف ضاهر - مجلة الوحدة - العدد ٥٧ عام ١٩٨٩ ص٦٠

(١٤): عفيف ضاهر - م.س ص٥٧

(١٥): عفيف عواد - مجلة الفكر العربي - بيروت - العدد ٤٥ عام ١٩٨٧ ص١٢٣

(١٦): ج. م. البرتيني - التخلف والتنمية في العالم الثالث - ترجمة ونشر دار الحقيقة - بيروت ط٣ - ١٩٨٠ - ص١١٢

(١٧): أحمد تفاسكا - مجلة الوحده - الرباط - العدد ٧٥ عام ١٩٨٩ البحث «حول الهجرة»

(١٨): أحمد تفاسكا - مجلة الوحدة - م.س - ص٧٦

(١٩): عماد هرصلاني - مجلة الوحده - العدد ٧٥ عام ١٩٩٠ ص٨٥

(٢٠): الطاهر الهادي الجهيمي - مجلة الوحدة - م.س - ص١٣٤

(٢١): اسامة عبد الرحمن - مجلة المستقبل العربي - بيروت - العدد ١٣٠ - عام ١٩٨٩ ص١١٥

(٢٢): هادي الحسن - مجلة الوحدة - الرباط - العدد ٦٦ عام ١٩٩٠. ص١٨٩

(٢٣): راجع بحثنا حول منظومة القيم - مجلة المعرفة السورية العدد ٣٣٣ عام ١٩٩١.

(٢٤): توماس سنتس ـ الاقتصاد السياسي للتخلف جـ٢ ـ ترجمة فالح عبد الجبار ـ دار الفارابي ط١ - بيروت ١٩٨٧ ص٢٤٥.

(٢٥): المختار الهراس - مجلة الوحدة - العدد ٥٧ - عام ١٩٨٩ - ص٩

(٢٦): سلامة موسى - اليوم والغد - المكتبة العصرية ط١ - القاهرة ١٩٢٧ - ص٢٥٧

(٢٧): طه حسين - مستقبل الثقافة في مصر - مطبعة دار المعارف ط١ - القاهرة - ١٩٣٨ ص٤٣

(٢٨): سلامة موسى - اليوم والغد - م.س ص٢٥٥ لمزيد من الاطلاع على دعوة موسى الالحاقية راجع ص٢٥٦ وما بعدها.

(٢٩): شال مالك - المقدمه - دار النهار - بيروت ط١ - ١٩٧٧ - ص٤٣٤

(٣٠): ريشارد دكمجيان - سوري متأمرك - مدرس في الجامعات الامريكية، وفؤاد عجمي لبناني متأمرك، أستاذ جامعي في الجامعات الأمريكية، وكلاهما من الرموز الدالة على مهاجمة العرب وعداوتهما للامة العربية ولهما صلات وثيقة بالمؤسسات الصهيونية والامبريالية في أمريكا.

(٣١): ج. م. ألبرتيني - التخلف والتنمية - م.س - ص١١٣

(٣٢): طه حسين - مستقبل الثقافة في مصر - م.س - ص٢٦

(٣٣): طه حسين - المرجع السابق - ص٤٣

(٣٤): سلامة موسى - اليوم والغد - م.س - ص٢٣٤

(٣٥): سمير بطرس مجلة المستقبل العربي - بيروت - العدد ١ - عام ١٩٨٥ ص١٤١ - ص١٥٦ أنظر أيضاً بحث سمير بطرس في مجلة الوحدة - الرباط - العدد ٥٠ عام ١٩٨٨ ص١٠٩ وما بعدها. وفي البحثين تحليل جيد لموضوع الأمركة والتأورب الذي يمارسه أشخاص من رموز وأمثال التبعية كفؤاد عجمي.

(٣٦): هاشم صالح ـ مجلة الوحده ـ الرباط ـ العدد ٧٥ عام ١٩٩٠، ص٢٢٦ ومابعدها تجد عرضاً لكتاب من تأليف سيرج لاتوش، ومقولات الرئيس الفرنسي السابق فرانسوا ميتران.

(٣٧): هاشم صالح - مجلة الوحدة - نقلاً عن المرجع السابق - ص٢٢٦.

(٣٨): سمير أمين ـ بعض قضايا للمستقبل.. تأملات حول تحديات العالم المعاصر ـ دار الفارابي ط١ ـ بيروت ١٩٩٠ ص١٦٦.

(٣٩): جورج المصري ـ مجلة الوحدة ـ العدد ٤٥ عام ١٩٨٨ ص٢٤ وجورج في هذا العدد يحاول أن يكون تصوراً عربياً لمفهوم التبعية والأشكال المعبرة عنها.

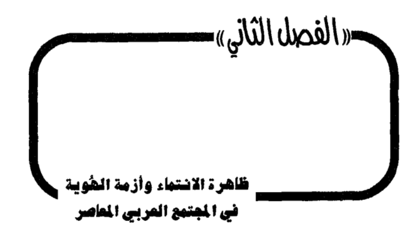
(٤٠): سعد الدين ابراهيم ـ النظام الدولي وآليات التبعية ـ آليات التبعية في إطار الرأسمالية المتعددة الجنسيات. مجلة المستقبل العربي العدد ٩٠ عام ١٩٨٨ ـ ص٨٤ + ص٨٥.

(٤١): سمير أمين ـ بعض قضايا للمستقبل ـ م.س ـ ص٢٣٨

(٤٢): عبد الاله بلقزيز ـ مجلة المستقبل العربي ـ بيروت العدد ١٤٥ ـ عام ١٩٩١ ـ ص١٠

(٤٣): قسطنطين زريق ـ هذا العصر المتفجر ـ دار العلم للملايين ط١ ـ بيروت ١٩٦٣ ص٦٤

(٤٤): عفيف عواد ـ مجلة الفكر العربي ـ م.س ـ ص١٢٤.




## الخطوط العامة ...

إن دراسة الظواهر الاجتماعية، والمشكلات المرافقة لها يفرض على الباحث اتباع خطوات عديدة تفيده في الوصول الى نتائج صحيحة، فاذا ما كانت احدى وسائل الباحث البحثية، إجراء بعض المقابلات، او استخدام الاستمارات، فان على الباحث العمل على تحليل الاجابات المتكاثرة التي يحصل عليها من المبحوثين، وكذلك ما يستنتجه هو شخصياً من تلك الاجابات. بحيث يستطيع الباحث ـ أولاً ـ تحديد السويات التعليمية والثقافية للمبحوثين، وثانياً يتمكن من التعرف على وضعياتهم الاقتصادية، ثم يصل ثالثاً الى استنتاج ومعرفة أشكال الانتماء والانتساب لدى العينات المدروسة؟.

وما نحن بصدده هنا يتملّكه الحرص الكبير للوصول الى تحديد أنواع الانتماء والانتساب ونماذجها عند الانسان العربي، بعد رصد الميول والنزعات والرغبات، والتعرّف على طرائق التعبير الدالة فيها وعليها، ومن ثم على أنماط التفكير وكيفية تكون أشكال الوعي، الإيجابي منه من جانب، والسلبي أو الوعي المقلوب منه من جانب آخر [1] فالمجتمع كما هو معروف، يتكون من عدة طبقات ـ اقتصادياً ـ ولكل طبقة وعيها الخاص بها، وكثيراً ما يندغم وعي طبقة ويتداخل مع وعي طبقة أخرى، كما قد يحمل أفراد طبقة ما، وعي طبقة أخرى أدنى أو أعلى ويمكن أن يتناقض معه. وربما يكون وعي مَن هو في أعلى السلّم الطبقي مطابقاً لمن هو في أدنى ذاك السلّم، والعكس صحيح. وهذا ما أشرنا إليه أعلاه «بالوعي المقلوب» كمعنى أولي.

من بعض الإرشادات الآنفة الذكر، يتبين لنا أن البحث في ظاهرة الانتماء في «المجتمع العربي» المعاصر، يستلزم التعامل مع جوانب متعددة من الشخصية العربية، من نفسية وثقافيه وسياسية... الخ. وهذا ما حاولناه في سيّاق هذه الدراسة بمختلف فقراتها وموادها. وقد استعنا بمناهج وطرق بحثية عديدة، كالمنهج الوصفي، ودراسة الحالة، والمقابلة، والاستبيان. كما قمنا برصد لعدد من العينات الاجتماعية العربية [٢] مع ملاحظة، أن المجتمع العربي بواقعه الراهن تتناهبه تناقضات صارخة تفعل فعلها في إحداث تبدلات في الانتماء أو الانتساب، كما يمكن أن تنقل كل منهما من موقعه الى موقع آخر، هذا ناهيك عن خلقها لأشكال انتماء جديدة أصيلة أو هجينة. وحتى ننجز ما عزمنا عليه سنسير وفق الخطوات التالية.

## أولاً ـ الفرضيات:

مما لا شك فيه أن لكل بحث بواعث وأهداف تبنى على تلك البواعث. ومن أهم الأسباب والدواعي التي تفرض نفسها للبحث:

١ـ تضخم ظاهرة تعددية الانتماءات: السياسية والاجتماعية والدينية والثقافية والاقتصادية في الوطن العربي.

٢ ـ تكاثر التوجهات الفردية في «المجتمع العربي»، سواء تلك التي تتكوّن عن وعي وتصميم، أو تلك التي تتكوّن بالتأثر ودون أي جهد ذاتي.

٣ ـ بروز ظاهرة العداء والتخاصم في «المجتمع العربي»، المعاصر بشكل صارخ، والتي تكوّنت وتتكوّن بسبب من المحمولات الاعتقادية السياسية والدينية والإثنية، وكل ما يلحق بها من أشكال انتماء وانتساب أخرى، من جغرافية وحزبية ومذهبية، وحتى الثقافية والمعرفية منها.

## ثانياً: في المنحى الاجتماعي.

لقد ألمحنا فيما سبق عن رغبتنا وطموحنا التوّاق للكشف عن أسباب بروز العديد من الظواهر السلبيه في «المجتمع العربي» وأخال أن الكثير من أمثالنا لديهم الرغبة وذلك الطموح. كما أن الباحث يكاد يتحفظ منذ البدء على مصطلح «المجتمع العربي». إذ من المعلوم أن أغلب القواميس الفلسفية والاجتماعية، تَجمع على تعريف المجتمع بأنه:

«الجماعة البشرية المنظمة». ويمكننا القول أيضاً بأن المجتمع هو «الجماعة البشرية التي تعي ذاتها وتنظم نفسها في المؤسسات على أساس من التكامل والانسجام ووحدة الأهداف والغايات».

هكذا نفهم المجتمع دون أن ننفي وجود تناقضات سياسية أو اقتصادية أو ثقافية في المجتمع، لا بل نفترضها، لأن تلك الاختلافات والتناقضات لا بد أن تؤدي دوراً إيجابياً في خدمة أهداف المجتمع وتساهم في تماسكه. فالفعل الذاتي وإرادة ذلك الفعل ينبعان من المجتمع نفسه. وبناء على ما أسلفنا، فانه لا يمكننا إطلاق مصطلح «المجتمع» على أي تجمع بشري، حتى وإن اشترك هذا التجمع ببعض المقومات التي تجعله ينضوي تحت مظلة أمة ما، أو في إطار وطن ما، أو يحمل جنسية ما؟.

فالجماعة البشرية بالمعنى السوسيولوجي تحمل معنيين مختلفين في الاتجاه:

**الأول:** ان الجماعة البشرية قد تشمل اكثر من مجتمع واحد؟.

**الثاني:** ان المجتمع قد يشمل اكثر من جماعة بشرية؟.

والسؤال الذي يطرح نفس قائلاً:

«أين موقع العرب» هل هم جماعة تشكل أكثر من مجتمع، أم أنهم عدة جماعات بشرية تشكل مجتمعاً واحداً؟

وقد تساءل حليم بركات معنا قائلاً: «هل يكوّن الوطن العربي مجتمعاً؟ ما هي طبيعة هذا المجتمع»[٣] سؤال بركات هذا مبني على مرتكز سياسي، ولو سرنا فيه تحليلاً لوجدنا أن في قاع هذا المرتكز أرضية قومية، وأن هذه الأرضية في كافة أبعادها الثقافية والتاريخية، تؤطر الجماعة البشرية التي تدعي لنفسها بأنها تشكل مجتمعاً واحداً. ولكن السؤال عن طبيعة هذا المجتمع، يقودنا الى نفي أولي لهذا الفرض في اللحظة المعاصرة، إذ بالرغم من أن العرب يجمعهم اللسان الواحد ولهم التاريخ المشترك والتراث الموحد، وكانوا لعدة قرون يشكلون دولة واحدة ـ رغم تعدد مسمياتها من راشدية وأموية وعباسية ـ وهم ما يزالون حتى تاريخه يرون المحمول التراثي والثقافي مكوّناً لجزء كبير من وعيهم، إلا أن تبدياتهم وتمظهراتهم القطرية الحالية ـ على الأقل من الناحية السياسية ـ تجعل إطلاق مصطلح «مجتمع عربي» على كافة أبناء الجنس العربي أمراً بالغ التعقيد، لأنه لا يكفي، فقط، لأي شعب أن تكون له بعض المقومات الموروثة والحية حتى يسمى

هذا الشعب «مجتمعاً». إذ لا بد من المؤسسات الراهنة التي تنظمه وتدخله في كل موّحد حتى يكون كذلك، أي مجتمع. والشعب العربي الذي كان في أزمنة سابقة يشكل مجتمعاً واحداً، هو الآن يتبدى في مجتمعات عديدة تساوي عدد أقطاره، وهذه المجتمعات فرضتها وجوداً، الوضعية السياسية العربية القائمة، وهي وضعية ما تزال مأزومة حتى تاريخه، وفعلها السياسي الموازي لها فعل مناف للسيرورة التاريخية، ولكنه فعل ما يزال يفرض معطياته رغم أنه غير مرغوب وغير مبرر ولا يلقى القبول الشعبي كلياً. لأن الوطن العربي والجنس العربي تتوزعه هويات جنسية تقوم بفعلها اللاتاريخي بتوزيع هذا الجنس الى مجتمعات قطرية جزئية. وهنا ـ وضمن المعطيات الحالية ـ يصبح إطلاق مصطلح «مجتمع عربي» مصطلح تجاوزي. وذلك كله يرتب نشوء عدة إشكالات تطرح نفسها ما بين المجتمع كمبنى، والهوية كمعنى. فقد تطلق الهوية على الانتماء القومي، ويمكن أن تطلق على الجنسية، ولكن لا توجد أية إشكالية في حال تطابق القومي مع الوطني كما هو حال فرنسا مثلاً. بيد أن الإشكالات التأزيمية تظهر بتحد، عند النظر في الهوية والانتماء في الوطن العربي. ومع أن العرب أمه ـ وذلك لا يحتاج الى برهان ـ من الناحية المعنوية، لكن ذلك التمثّل في أمة يصبح في حاجة ملحة للبرهان، والى أبعد حدود الإلحاح عندما تبرز الجنسيات العربية نفسها، وهذا واقع قائم لا سبيل الى التغاضي عنه، عدا محاولة إنكاره، وهنا يقف التناقض الصارخ بين المبنى والمعنى فارضاً نفسه بكل شراسة، ومبرهنا أن المعنى ينزوي في زاوية مظلمة من زوايا المبنى «المجتمع». أي أن العروبة كانتماء تزول بمجرد ظهور الجنسية، كذلك حين بيان المعنى تستتر الجنسية القطرية استتاراً مؤقتاً ولكن دون أن تزول أو تمحي، وكل ذلك يعني أن هناك حدوداً فاصلة وواضحة بين كلا المسألتين ترسخت بفعل تراكمي ذاتي عربي، وخارجي أجنبي بآن. ومن يطيب له أن يطلق مفهوم «الهوية العربية» على كافة المتجنسين بجنسيات الأقطار العربية، فانه يقع في مطب التجاوز المعرفي، وبالتالي يقفز فوق الواقع السياسي والاجتماعي والنفسي لأولئك المتجنسين، وإن كان هذا القفز من الناحية العاطفية رغبة ملحة تحدو الكثير من أولئك المجنّسين.

إذن، نحن أمام قضية إشكالية مأزقية، ومتناقضة منطقياً في ظاهرها وضمن ظروفها الراهنة، وذلك يجيز القول بأن مصطلح «المجتمع العربي» مصطلح متناقض مع نفسه في الزمن الحاضر، لأن المجتمع كهوية وكانتماء يفضي كلّ الى الآخر.

**المجتمع <=======> الهـُوية**

وإذا أمعنا النظر في الواقع العربي القائم، فاننا ـ للأسف ـ نجد ان هذه العلاقة غير قائمة، وللبرهنة على ذلك أجرينا استطلاعات الرأي والمقابلات والاستبيانات الآتية مع عينات من أقطار عربية عديدة، وذلك ما أنار الطريق أمامنا للتعرف على مسائل مهمة يمكن أن تكون متشابهة المظاهر، إلا أنها مختلفة المضامين وتكتسب أهمية بالغة، وهذه المسائل هي:

أ ـ الهوية   ب ـ الانتماء   جـ ـ الانتساب   د ـ الاعتقاد؟

وقد ساعدتنا الظروف المحيطة رغم صعوبتها في اجراء الدراسة على العينات العربية التالية

١ـ العيّنة العربية السورية ـ وهي أكبر العينات لأننا نعيش في وسطها.
٢ـ العيّنة العربية الفلسطينية ـ حيث يتواجد عدد كبير من العرب الفلسطينيين في سورية وأخرين التقيناهم في دولة الإمارات العربية.
٣ـ العيّنة اللبنانية ـ تعاملنا معها في لبنان أثناء تواجدنا لتحقيق غايتنا في البحث.
٤ـ العيّنة الإماراتية ـ وكانت كبيرة نسبياً وتعاملنا مع الاخوة في الامارات أثناء اقامتنا معهم لمدة ثلاثة أشهر تقريباً.
٥ـ العيّنة التونسية والجزائرية ـ وهي محدودة العدد وأغلبها من الاخوه الدارسين في جامعة دمشق ـ وقد استقينا منهم أغلب المعلومات ـ نأمل أن تكون صحيحة؟.
٦ـ العيّنة الأردنية ـ ضمت عدداً من الاخوة الأردنيين الدارسين في سورية إضافة الى آخرين تسنى لنا الالتقاء بهم في ظروف مختلفة.
٧. العيّنة المصرية ـ وعددها كبير نسبياً، التقينا اكثرهم في الامارات العربية المتحدة، وأقلهم من المتواجدين في سورية.[٤]

وننوه إلى أننا غالباً ما استخدمنا طريقة المقابلة مع أفراد العينات العربية دون أن نصرّح لهم بهدفنا ـ عدا التونسية والجزائرية ـ وكنا غالباً ما نسجل المعلومات المستقاة بعد المقابلات مباشرة، كما استخدمنا الاستمارة في استبيان أجريناه على الطلبة في الجامعة واحد المعاهد المتوسطة في سورية من طلبتنا، وكل غايتنا العملية كانت الحصول على الاجابة على تسع أسئلة كنا نطرحها ثم نرتبها مع اجاباتها مع كل عيّنة. أما الأسئلة فكانت:

أ ـ ما هي جنسيتك؟
ب ـ ما هي عقيدتك؟
جـ ـ ما هي وضعيتك الاقتصادية، وصنفناها على ثلاث مراحل؟
د ـ ما هو مستواك التعليمي، أيضاً صنفناها على أربع مستويات؟
هـ ـ هل أنت من أبناء المدينة أم من أبناء الريف؟
و ـ هل أنت راض عن انتمائك القومي العربي والوطني؟
ز ـ هل أنت منتم الى حزب سياسي، ما نوعه، قومي عربي ـ ماركسي، إسلامي ـ وقد أدرجنا المنتمين إلى منظمات ذات صبغة سياسية في عداد المنتمين الى أحزاب سياسية؟
ح ـ ما هو الجنس الذي تنتمي اليه؟
ط ـ إذا أتيح لك أن تختار جنسيتك؟ فاي جنسية تختار!.

**١ ـ اجابات العينة السورية:**

أ ـ ما هي جنسيتك ـ عربي سوري ٤٥٪ ـ سورية ٥٣٪ ـ انتماءات مختلفة كردي وشركسي وأرمني ٢٪.
ب ـ ما عقيدتك ـ الاسلام ٦٥٪ ـ القومية العربية ٣٠٪ ـ المسيحية ٤٪ وأشار ١٪ الى انتمائه الى عقيدة حزب سياسي.
حـ ـ ما هي وضعيتك الاقتصادية ـ ضعيفة ٨٨٪ ـ وسط ١١٪ ـ عاليه ١٪.
د ـ ما هو مستواك التعليمي ـ أمي ١٨٪ ـ يقرأ ويكتب ٤٠٪ ـ اعدادية وثانوية ٣٥٪ جامعية وعاليه ٧٪.
هـ ـ هل أنت من أبناء المدينة أم من أبناء الريف ـ من أبناء المدينة ٤٧٪ ـ من أبناء الريف ٥٣٪ وقد اعتبرنا كل تجمع سكاني يزيد على ٢٠ ألفاً مدينه.
و ـ هل أنت راض عن انتمائك القومي والوطني ـ نعم عن الانتماءين ٧٥٪ ـ متردد ٢٠٪ ـ لا ٥٪
ز ـ هل انت منتم الى حزب سياسي وما نوعه ـ لا ٨٩٪ ـ الى حزب قومي ١٠،٥٪ الى حزب ماركسي ٠٥٪
ح ـ ما هو الجنس الذي تنتمي اليه ـ الجنس العربي ٥٥٪ ـ الجنس السوري ٤٣٪ الى إثنيات مختلفة أو قوميات ٢٪.

ط ـ إذا اتيح لك أن تختار جنسيتك؟ فاي جنسية تختار ـ الجنسية السورية ٦٥٪ ـ اختار جنسية ثانية مع السورية ٢٢٪ ـ اختار جنسية أوربيه أو أمريكية ١٣٪.

**٢ ـ إجابات العينة الفلسطينية:**

أ ـ ما هي جنسيتك ـ عربية فلسطينية ١٨٪ ـ فلسطينية ٦٣٪ ـ فلسطينية سورية ١٧٪ ـ فلسطينية إماراتية وأردنيه ٢٪؟

ب ـ ما هي عقيدتك ـ الاسلام ٨٧٪ ـ عقيده سياسية ٥٪ ـ العقيدة المسيحية ٣٪ ـ القومية العربية ٤٪ ـ عقيدة الوطن ١٪.

جـ ـ ما هي وضعيتك الاقتصادية ـ ضعيفة ٨٥٪ ـ وسط ١٢٪ ـ عالية ٣٪.

د ـ ما هو مستواك التعليمي ـ أمي ١٤٪ ـ يقرأ ويكتب ٤٠٪ ـ وسط ٤٠٪. جامعية وعالية ٦٪.

هـ ـ هل أنت من أبناء المدينة أم من أبناء الريف ـ من أبناء المدينة ٨٥٪ ـ من أبناء الريف ١٥٪ ـ في الوقت الحالي طبعاً. «لأن أغلب الأخوة الفلسطينيين يعيشون في المدن أو في مخيمات حول المدن».

و ـ هل أنت راض عن انتمائك القومي والوطني ـ نعم عن الانتماءين ٥٥٪ لا عن الانتماءين ٤٥٪.

ز ـ هل أنت منتم إلى حزب سياسي وما نوعه ـ لا ٩٤٪ ـ إلى حزب قومي ٥،٥٪ ـ إلى منظمة وطنية ٠٥٪

ح ـ ما هو الجنس الذي تنتمي إليه ـ إلى الجنس الفلسطيني ٦٣٪ إلىالجنس الاسلامي ٢٪ ـ إلى الجنس العربي ٣٥ ٪.

ط ـ لو أتيح لك أن تختار جنسيتك ـ اختار الفلسطينية ٢٧٪ ـ أختار جنسية عربية ٤٢٪ أختار جنسية ثانية مع جنسيتي ١٤٪ ـ أختار جنسية أوربية او امريكيه ١٧٪

**٣ ـ وجاءت إجابات العينة اللبنانية كالتالي ـ نسبة الاناث ٨٪ منها.**

أ ـ ما هي جنسيتك ـ اللبنانية ٩٦٪ ـ انتماءات إثنية ٣٪ ـ انتماءات دينية ١٪

ب ـ ما هي عقيدتك ـ الاسلام ٤٠٪ ـ المسيحية ٤٢٪ ـ انتماءات مذهبيه ١٨٪

جـ ـ ما هو وضعك الاقتصادي ـ ضعيفة ٧٧٪ ـ وسط ١٨٪ ـ عاليه ٥٪

د ـ ما هو مستواك التعليمي ـ أمي ٧٪ ـ يقرأ ويكتب ٢٨٪ ـ وسط ٥٤٪ ـ عاليه ١١٪

هـ ـ هل انت من أبناء المدينة ام الريف ـ من المدينة ٧١٪ ـ من الريف ٢٩٪

و ـ هل انت راض عن انتمائك القومي والوطني ـ نعم ٣٥٪ ـ لا ٦٥٪ عن الانتماءين

ز ـ هل انت منتم الى حزب سياسي وما نوعه ـ الى حزب وطني وديني ٥٪ ـ الى حزب قومي ١٪ لا ٩٤٪

ح ـ ما هو الجنس الذي تنتمي إليه ـ الى الجنس اللبناني ٩٥٪ ـ الى الجنس العربي ٢٪ الى إثنيات مختلفة ٣٪

ط ـ لو اتيح ان تختار جنسيتك فاي جنسية تختار ـ أختار جنسية غربية ٨٦٪ ـ اختار جنسيتي ٩٪ ـ أختار جنسية ثانية مع جنسيتي ٥٪.

**٤ ـ أما إجابات العينة الاماراتية فجاءت كالتالي ـ ونسبة الاناث ١٪ فقط**

أ ـ ما هي جنسيتك ـ الاماراتية ٧٥٪ ـ الإشارة الى الإمارة التي يتبعها ٢٥٪ كأبو ظبي أو دبي أو الشارقة ؟

ب ـ ما هي عقيدتك ـ الاسلام ١٠٠٪

حـ ـ ما هي وضعيتك الاقتصادية ـ وسط ١٥٪ ـ جيدة ٥٠٪ ـ مرتفعة ٣٥٪

د ـ ما هو مستواك التعليمي ـ متعلم ٤٥٪ ـ أمي ٣١٪ ـ وسط ٢٢٪ ـ عاليه ٢٪

هـ ـ هل انت من أبناء المدينة ام الريف ـ كانت الاجابه: انا من إمارة كذا «دبي ـ الشارقة أبو ظبي الخ ومفهوم الريف والمدينة نادراً ما يستخدم في دولة الامارات» على الصعيد الشعبي.

و ـ هل انت راض عن انتمائك القومي والوطني ـ انا راض عن انتمائي إلى الامارات ٩٩٪ ـ لا ١٪ راض عن انتمائي للعروبة ٣٨٪ ـ غير راض ٦٢٪ والنسبة الثانية بعد توضيح معنى السؤال.

ز ـ هل انت منتم الى حزب سياسي وما نوعه ـ لا يوجد أحزاب سياسية في الامارات

ح ـ ما هو الجنس الذي تنتمي اليه ـ الاسلامي ٨٥٪ ـ الخليجي ٦٪ ـ العربي ٨٪ الآسيوي ١٪

ط ـ اذا اتيح لك أن تختار جنسيتك فأي جنسية تختار ـ الاماراتية ٦٥٪ ـ اختار جنسية غربية مع جنسيتي ٣٣٪ ـ أختار جنسيه آسيويه ٢٪

**٥ ـ في حين كانت إجابات العينة التونسية ـ الجزائرية كالتالي:**

لا يوجد فيها إناث ـ واستفدنا في بعض المعلومات من العينة المبحوثة ودمجنا العينتين للتطابق بينهما تقريباً

أ ـ ما هي جنسيتك ـ جزائرية + تونسية ١٠٠٪

ب ـ ماهي عقيدتك ـ الاسلام ٩٧٪ ـ عقيده الوطن ٣٪

جـ ـ ما هي وضعيتك الاقتصادية ـ ضعيفة ٨٢٪ ـ وسط ١١٪ ـ عاليه ٧٪

د ـ ما هو المستوى التعليمي ـ يقرأ ويكتب ٤٥٪ ـ أمي ٢٠٪ ـ وسط ٢٥٪ ـ عاليه ١٪

هـ ـ أبناء المدينه وابناء الريف ـ تونس ـ مدينه ٦٠٪ ـ الريف ٤٠٪ ـ النسبة تقريبية. الجزائر ـ مدينه ٣٥٪ ـ الريف ٦٥٪ النسبة تقريبية

و ـ الرضى عن الانتماء القومي والوطني ـ تونس ـ عن الوطني نعم ٧٥٪ ـ لا ٢٥٪

عن القومي .. نعم ٤٠٪ ـ لا ٦٠٪

الجـــزائر .. عن الوطن نعم ٩٠٪ ـ لا ١٠٪

عن القومي .. نعم ٢٠٪ ـ لا ٨٠ ٪

ز ـ الانتماء إلى الاحزاب السياسيه ـ الى احزاب وطنيه ٨٪ ـ غير منتمي ٨٧٪ ـ إسلامي ٥٪ ولا يوجد أحزاب قومية في تونس والجزائر

ح ـ ما هو الجنس الذي ينتمي اليه ـ للتونسي ٩٠٪ ـ للأفريقي ٤٪ للاسلامي ٥٪ ـ للعربي ١٪ ـ للجزائري ٨٥٪ ـ للاسلامي ٩٪ ـ للعربي ٢٪ ـ للبربري ٣٪ ـ للأفريقي ١٪

ط ـ لو أتيح لك أن تختار جنسيتك فأي جنسية تختار ـ اختار جنسيتي ٥٠٪ ـ اختار جنسية اوربية وخاصة الفرنسية ٣٥٪ ـ اختار جنسية ثانية مع جنسيتي ١٥٪

**٦ ـ وقالت العينة الأردنية وكلها من الذكور وقد أفادتنا العينة بمعلومات عن المجتمع الأردني ـ**

أ ـ ما هي جنسيتك ـ الأردنية ١٠٠٪

ب ـ ما هي عقيدتك ـ الاسلامية ٩٥٪ ـ المسيحية ٥٪ ـ كما أفادتنا العينه

جـ ـ الوضعية الاقتصادية ـ ضعيفة ٧٠٪ ـ وسط ٢٠٪ ـ عاليه ١٠٪

د ـ المستوى التعليمي ـ يقرأ ويكتب ٤٠٪ ـ وسط ٤٠٪ ـ عاليه ١٠٪ ـ أميون ١٠٪

هـ ـ نسبة المدينة الى الريف ـ مدينه ٤٠٪ ـ الريف ٦٠٪ مع البدو

و ـ هل انت راض عن انتمائك القومي والوطني ـ نعم ٨٠٪ ـ لا ٢٠٪ عن الانتماءين

ز ـ هل انت منتم الى حزب سياسي وما نوعه ـ لا ٩٥٪ ـ الى حزب وطني ٤٪ ـ الى حزب إسلامي ١٪

ح ـ ما هو الجنس الذي تنتمي اليه ـ الى الاردني ٨٠٪ ـ الى العربي ٢٠٪

ط ـ لو اتيح لك ان تختار جنسيتك فاي جنسية تختار ـ اختار جنسيتي ٦٠٪ ـ اختار جنسية غربية ٣٠٪ ـ أختار جنسية ثانيه مع جنسيتي ١٠٪

**٧ ـ وأما العينة المصرية فقالت:**

أ ـ ما هي جنسيتك ـ المصرية فقط ١٠٠٪

ب ـ ما هي عقيدتك ـ الاسلامية ٩٧٪ ـ القبطية المسيحية ٣٪

جـ ـ الوضعية الاقتصادية ـ ضعيفة ٨٨٪ ـ وسط ١٠٪ ـ عاليه ٢٪

د ـ ما هو المستوى التعليمي ـ أمي ٣٠٪ ـ يقرأ ويكتب ٣٠٪ ـ وسط ٣٥٪ ـ عاليه ٥٪

هـ ـ نسبة المدينة الى الريف ـ مدينة ٤٥٪ ـ الريف ٥٥٪

و ـ هل أنت راض عن انتمائك القومي والوطني ـ نعم عن الوطني٨٠٪ ـ لا عن الوطني ٢٠٪ نعم عن القومي ٤٥٪ ـ لا عن القومي ٥٥٪

ز ـ هل انت منتم الى حزب سياسي وما نوعه ـ غير منتمي ٦٥٪ ـ الى حزب وطني ٤٪ ـ الى اسلامي ١٪

ح ـ ما هو الجنس الذي تنتمي اليه ـ للجنس المصري ٨٥٪ ـ للجنس الاسلامي ٩٪ ـ للجنس العربي ٦٪

ط ـ لو اتيح لك أن تختار جنسيتك فاي جنسية تختار ـ اختار المصرية ٦٠٪ ـ اختار جنسية عربيه خليجية ٨٪ اختار جنسية اوربيه ٢٢٪ ـ اختار جنسية ثانية مع المصرية ١٠٪

وبعد ما عرضنا اجابات العينات السبع، فمن المفيد استخلاص بعض النسب الايجابية والسلبية لاجابات بعض الأسئلة ذات المضمون الانتمائي، فمثلا كانت نسبة من اشاروا الى انتمائهم القومي في السؤالين الأول والثامن ١٤٪ فقط، وجاءت نسبة الراضين عن انتمائهم الوطني فقط ٧٣،٦٪. وأما نسبة من رغبوا بجنسيات غير عربية وجنسية ثانية مع **جنسيتهم** ٤٦،٣٪ تقريباً. وبلغت نسبة الأمية ١٩٪ وهي نسبة غير دقيقة نظراً لوجود أقطار عربية كالسودان والسعودية تزيد نسبة الأمية فيها حسب معلوماتنا عن ٦٥٪ من السكان. في حين وصلت نسبة من تجاوز مرحلة الثانوية العامة ٧،٤٪ تقريباً وهي نسبة لا بأس بها في العينات المدروسة، لكن إذا أخذت النسبة في بقية الاقطار العربية فلا بد أنها

ستتدنى كثيراً، اضف الى ذلك أن نسبة ضعاف الدخل والفقراء تصل الى ٧١،٥٪ علماً أن كثيراً من النسب أخذت دون أخذ أعداد سكان الأقطار بالحسبان، وهذا عيب نسجله على أنفسنا في هذا البحث، لكن عذرنا، عدم قدرتنا على الاحاطة بالمطلوب. فذلك يحتاج الى فريق عمل كبير جداً ومتعدد الاختصاصات، وكلنا أمل في تحقيق ذلك مع غيرنا، أو من قبل غيرنا مستقبلاً.

لكننا واعتماداً على النتائج الأولية التي حصلنا عليها، نجد أن الوطن العربي تسيطر على مجتمعاته حالات تفاصل وانقطاع وتجاوز تاريخي وثقافي وسياسي، وذلك ما جعل أبناء الوطن العربي يتوزعون على أنماط أو نماذج متعددة رأينا تحديدها كما هو آت لدينا في الفقرة التالية.

## ثالثاً: النماذج الاجتماعية العربية

يتبين مما سبق من إجابات، أن العربي إنسان مركب الانتماء والثقافة والشخصية بالوقت ذاته. واذا ما عدنا الى عصر «النهضة» العربي لوجدنا أننا كعرب نعيش نوعاً من حالات تكرار الذات، فالولاية وأحياناً بعض السناجق والامارات غدت دولاً، لكن مع تغيير في بعض الحدود الجغرافية وفي بعض المسمّيات الجيو ـ سياسية والثقافية...الخ فمثقفو عصر النهضة مثلاً ـ وهم كثير ـ منهم من انتمى عثمانياً، ومنهم من انتمى قومياً عربياً، ومنهم من انتمى قطرياً محلياً، ومنهم من انتمى أوربياً غربياً؟.

ونذكر منهم على التوالي: جمال الدين الأفغاني ـ أديب إسحق ـ رشيد رضا ـ عبد الرحمن الكواكبي ـ نجيب عزوري ـ عبد الغني العريسي ـ يوسف السودا ـ الطهطاوي ـ لطفي السيد ـ طه حسين ـ سلامة موسى وأرباب النزعة المتوسطية. وغيرهم كثير. وهذه الشخصيات تكررت من حيث الرغبات والنزعات والتطلعات في مرحلة الأربعينات. كما وجدنا هذه النماذج تتكرر في الستينات والسبعينات وثمانينات القرن الحالي، ولكن مع اتساع دور نموذج أو تيار على حساب تيار آخر.

ان الذي نرمي إليه من إطلاق التشبيهات الآنفة الذكر هو القول: إن تلك الدعوات والتيارات قد ساهمت إلى حد بعيد في تكوين شخصية الانسان العربي وعملت على تغليب صفات التفرّد والوحدانية على صفات الإندماج والوحدويه، كما لعبت الأوضاع السياسية والثقافية المتراكمة دوراً كبيراً في ترسيخ هذه الصفات وتجذيرها، لكن ذلك لا يعني أن

هذه الصفات السلبية موجودة بالفطرة في نفسية اللانسان العربي، وأنه غير إجتماعي بطبعه. أو غير وحدوي من الناحية السياسية أيضاً بفطرته. إن هذا ما يمكن نفيه ببساطة لأن الانسان حيادي تجاه كل شيء بالفطرة ومن ثم يبدأ الإكتساب بتكوين شخصيته، ومن هنا فان المكتسبات التي أثّرت سلباً في نفس العرب أكثر بكثير من تلك التي أثرت إيجاباً، فاضافة لما في فعلته الثقافة وأدواتها، فان السياسة وأدواتها كان لها تأثيراً فعالاً، وكان للسلطات السياسية العربية الدور العظيم بترسيخ الصفات السلبية، لا بل وتنميتها لدى الانسان العربي. فقد استغلّت قيادات المجتمع العربي مواقعها لفرض مقولاتها أينما كانت، وكانت تجند المثقفين والمفكرين لتسويق وتعميم أفكارها وآرائها، حتى صار المجتمع العربي بكافة تجلياته، ومنه المفكرين والمثقفين تابعين للسلطة، وغدا هؤلاء المذكورين أخيراً موظفين لدى السلطات ـ بأجر وبدون أجر ـ مهمتهم الأساسية الدفاع عن السلطة ومنحها مبررات استمراريتها وهيمنتها، وفي المقابل يحصل المفكرون والمثقفون على رضى السلطات وحفظ حياتهم واستمرارية الحصول على بعض أسباب الحياة. وهنا يصبح قول هشام شرابي ضرورياً حين يبيّن بأن المثقف العربي «لا حول له ولا قوة، وضعفه ذاتي بمقدار ما هو خارجي، فهو على رغم احتقاره للمال وأصحاب المراكز، يشعر بالمهابة والخوف تجاه الأغنياء وذوي السلطان ويحاول أن يكسب رضاهم وأن يصادقهم، وإذا كان على درجة عالية من الوعي، فان تعايشه وتودده لذوي السلطة يخلقان في نفسه تناقضاً لا يجد له حلاً إلاّ بالتراجع عن المواقع المبدئيةوالأخذ بالتبريرات اللفظية، وهو في ذلك يشارك في عملية الخصي الفكري الذي يريد النظام القائم فرضه عليه»(٥) وكذلك فان عمليات التمذهب السياسي والإجتماعي والفكري تتكاثر عندما يكون الحال كذلك، أي حين ينظر ويسوغ المثقفون للسلطة التي يتبعون لها، فيساهمون كل في مجتمعه على ترسيخ وتضخيم أشكال التمذهب والنمذجة الاجتماعية والسياسية والفكرية والاقتصادية وحتى الدينية.

وقد حاولنا رصد هذه النماذج في الوطن العربي، ثقافياً، ومن خلال العيّنات العربية السبع التي تعاملنا معها فقد استخلصنا خمس نماذج إجتماعية ـ ثقافية هي:

## ١. النموذج التقليدي الجاهل.

كثيراً ما نستخدم كلمة «تقليدي» على الانسان أو الشيء الكائن. أو المتكون على شاكلة السابق عليه دونما أي عناء او جهد أو إضافة أي جديد فكري أو مادي، والانسان من النوع التقليدي يعيش مكرراً ذاته دون أدنى تأثير في الآخرين أو في حياته، فهو إنسان

إنفعالي منفذ دون وعي كامل للمحيط الخارجي والاجتماعي، فهو مستسلم للواقع الاجتماعي والاقتصادي. وهذا النوع تصادفه وتلاقيه في كل مكان، في البيت والحي والسوق والمدرسة والمشفى والمسجد والمؤسسة، وحتى في الأحزاب السياسية، دون أدنى تأثير لها في القرار الاجتماعي أو السياسي، علماً ان هذا النموذج يبقى إسلامي التوجه «والحقيقة أن التيار الاسلامي التقليدي في ميدان الثقافة والسياسة لم يكف عن التواجد يوماً ما، إلى جانب التيارات الحديثه البرجوازية والماركسية. فكان هذا التيار التقليدي يتحدث بلغة أخرى ويرفض رفضاً باتاً التحدث عن الرأسمالية والاشتراكية، فيتحدث عن الأمة الاسلامية والمجتمع الاسلامي»[6] والتقليدي يرفض غيره، إما لعدم معرفته به، أو لأنه لا يرى فيه ما يحقق فكرته عن العالم المصوّر له، فالانسان من هذا النوع، هو انسان غالبَ الحياة فغلبته فيتحول شيئاً فشيئاً الى التعويض بالخيال والأحلام وبالأمل، ويعيش حالة انتظار نهايته، ولذلك يصبح متديّناً شيئاً فشيئاً مكثراً من التعبد طالباً من الله تعويض كل ما لم يحققه في الدنيا. وذلك لا يتوفر له إلا في الجنة؟ وهو ينعزل عن المجتمع وقضاياه فلا يشاركه إلا بالمقدار الذي يحقق له الرضى النفسي الذي يمنحه القدرة على تحقيق غايته الأخروية. كما أن الانسان التقليدي عادة ما يكون غير مبال بما يحدث حوله وهو مثار عطف الآخرين، وهو مقهور باستمرار من قبل المسألتين الدينية والاقتصادية، ولكنه يجد في المسألة الدينية تعويضاً معنوياً عن فقره الاقتصادي والمعرفي. كما أن الجهل والقهر الاقتصادي يساهم إلى حد بعيد في تعميق التوجه الديني لديه.

وهو بهذا الواقع سلفي غير واع ومتمرد سلبي على واقعه. وهذا النوع هو الأكثر عدديا في المجتمعات العربية، مما يسهل على السلطة الاجتماعيه - السياسية التحكم بالكم الأكبر من المجتمع، فهذا النوع سهل الانقياد، لأنه يرى الآخر على أنه الأعلم باستمرار وأنه الأجدر باستمرار بأن يكون في المقدمة.

## ٢. النموذج السلفي الديني.

ان هذا النموذج في المجتمع العربي ليس فيه كبير اختلاف عن النموذج السابق.

فهما - النموذجان السلفي والتقليدي - يتفقان في أنهما متدينان، بيد أن تدين النموذج التقليدي بسيط جداً في شكله ومضمونه، لأنه تديّن سماعي ويعتمد على التلقي فقط، أما تدين الثاني - السلفي - فهو يؤخذ من السماع والتلقين، ولكنه يعي تماماً لما يسمع ويقرأ،

وهو ذو هدف بخلاف التقليدي، وهذا الهدف غالباً سياسي في مضمونه، وديني في ظاهره، لكن الوعي الديني لديه أكبر بكثير من وعيه السياسي مما يجعله باستمرار، يقوم بمحاكمة الحاضر قياساً على الماضي، ويلوذ بذاك الماضي المتمثل بالسلف الاسلامي الصالح، وغايته الوصول الى الفردوس الذي تحقق في الماضي، وهذا الفردوس هو الذي عناه الرسول محمد صلى الله عليه وسلم بقوله: «خيركم قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم»[٧] إذن يتحدث الرسول - ص - عن ثلاثه قرون عاش أهلها من الصحابة والتابعين في دائرة مباركة، وقد كرّم الرسول - ص - اولئك السلف من أصحاب القرون الأولى/ الثلاثة/ لأنهم أخلصوا دينهم لله واعتصموا، صادقين، بحبل الله[٨] وعلى ذلك فان السلفي ينظر للحاضر والمستقبل برؤية ماضوية مطالبة بصنع الحاضر على صورة ذاك الماضي المقدس والمليء بالخيرية، والحاضر بالنسبة للسلفي مليء بالشرور وبلا قيم وغير أخلاقي، فالسلفي «ينظر للأحكام الدينية على أنّها معطيات ثابته، وليس على أنها ظواهر اجتماعيه قابلة للتطور»[٩] وبناء على معطياته - السلفي - فانه يدافع باستماتة عن ثقافته السلفية التي حصّلها والوعي الذي كوّنه، ضد الثقافة المعاصرة ووعيها المرافق، على اعتبار أن هذه الثقافة - الأخيرة - ثقافة كافرة وإلحادية ولا أخلاقية.

ونشير في هذا المقام، الى أن النموذج السلفي موجود أيضاً بأشكاله الصارخة والمضادة للحداثة والمعاصرة في كل من الديانتين اليهودية والمسيحية، هذا عدا عن كون كثير من المجتمعات غير المتدينة تتجلى السلفية في عقائدها الوضعية، فالماركسية لها سلفيتها مثلاً، إذ أن الكثير من معتنقي الآيديولوجيا الماركسية يرفضون أي اجتهاد على ما جاء به ماركس، فالحقيقة المطلقة بدأت منه وانتهت معه، وكذلك البوذية مثلاً كديانه شعبية. ويمكن أن نعمّم ذلك على جميع العقائد الدينية والوضعية. وإذا ما أخذنا السلفية الدينية اليهودية مثلاً حياً على سلفية نرجسية ذاتيه، فاننا نجد أن هذه السلفية هي أكثر أشكال السلفية انكماشاً على ذاتها والتفافاً حول محورها الماضوي العقيدي، فالحقيقة التوراتية لا تطاولها حقيقة وكل ما جاء بعدها يعتبر تشويهاً للحقيقة، برأيهم، لأنها تمتلك فردانية تاريخية. لكننا ونظراً لسيادة الاعتقاد الاسلامي في الجنس العربي فقد جاء تركيزنا عليها، مع الاشارة الى وجود سلفيات من نوع أدبي أو تاريخي، ولكن المعنى العام للسلفية ارتبط بالدين أكثر من غيره استناداً الى المبدأ القائل: إن الاسلاف لم يتركوا شيئاً للأخلاف؟. وتحول هذا المبدأ شيئاً فشيئاً الى مذهب سياسي بثوب ديني إسلامي، وقد ظهر هذا المذهب في العصور الحديثة وأطلق على العصر الاسلامي الأول، فالسلفية

ثوب صنعه المحْدثون وألبسوه للأقدميين، ولذلك نتفق مع سعيد البوطي في القول: بأن السلفية ليست مذهباً دينياً، وهي لا تعتبر إلاّ مرحلة زمنية مضت، وصفها الرسول ـ ص ـ بالخيرية، كما أن السلفية ليست جماعة إسلامية ذات منهج خاص، لأن اعتبارها كذلك يعتبر من البدع المستحدثه بعد الرسول (ﷺ) [١٠] فالسلفية وفق ما سبق ليست مذهباً دينياً ولا اجتهاداً في الدين، لأن ذلك يعني وفق تعبير البوطي «ان للسلف مذهباً خاصاً بهم، يعبر عن شخصيتهم وكينونتهم الجماعية، ثم، إنه يعني أن هؤلاء الذين دخلوا هذا المذهب، هم، من دون سائر المسلمين يمثلون حقيقة الاسلام وينهضون بحقه»[١١] بناء على ما أورده البوطي، فان السلفية مرفوضة قولاً وفعلاً إذا ما تحولت الى سياسة ولبست لبوس الدين وجيّرت الدين لصالح الأهداف السياسية، وهذا فعلاً ما حاوله السياسيون المتحزبون من أمثال حسن البنا، لكن السلفية تم تضخيمها كثيراً حتى من قبل رافضيها.

فهذا الطيب تيزيني يقول: ان «السلفية شغلت حيّزاً كبيراً من التاريخ والتراث العربي الفكري، وما تزال تشغل مثل هذا الحيز من البنية الآيديولوجية لمجموع طبقات المجتمع العربي المعاصر»[١٢] ان نظرة أفقية على مستوى الجنس العربي تدفعنا للقول: ان السلفية حملت بعداً إحتجاجاً من قبل كثير من أبناء الجنس العربي المسلمين على الواقع الاجتماعي ـ الاقتصادي الذي يعيشون فيه، وخاصة حين يقومون باجراء مقارنه بين حاضرهم وماضيهم، حاضرهم البائس وماضيهم الذهبي، فلا يجدون إلا ذاك الماضي يلوذون به ويحتمون فيه فراراً من مواجهة الحاضر المزري، هذا الحاضر الذي يتخم بالأزمات المعقدة سياسياً وثقافياً واقتصادياً وحتى معرفياً. ولذلك تغدو السلفية بالنسبة للانسان العربي المسلم ملجأً، وبذات الوقت واحداً من أهم أشكال التعبير عن رفض الواقع العربى المتأزم، أو على حد تعبير سمير أمين «ليست السلفية بمختلف أجنحتها، إلا أعراض هذه الأزمة، ليست حلاً لها، فهي تهرب من المسؤولية في مواجهة التحدي مواجهة صحيحة»[١٣] والجناح المتشدد من السلفية جعل التاريخ ذا بعد واحد هو الماضي، وعمل على قراءة التاريخ وأحداثه من موقع الدين وقياساً على حقبة تاريخية من مسار الدين الاسلامي، هي القرون الثلاثة الأولى فقط، وحكمت حكماً قطعياً على كل شيء، فالثقافة والمعرفة المشروعة هي الثقافة والمعرفة بالدين كما كان في الزمن المحدد آنفاً، وكل ثقافة أو معرفة أخرى غير مشروعة وزائفة ولا دينية. وهكذا فان السلفي يصبح غير قادر علىأن يتصوّر أي ثقافة أو أي شكل أو نوع للمعرفة خارج حدود الدين، وبالتالي يصبح لزاماً

العودة الى تلك الثقافة التي كونتها «حضارة ولدت على أرض قاحلة وسط البدو ورجال الفطرة والصحراء»[١٤] على حد تعبير مالك بن نبي. أما معنى الفطرة فهو:

النقاء والصفاء اللذان ولد عليهما الانسان، وذاك يعني أيضاً أن الانسان مفطور على الايمان. إذن، لا بد من الرجوع بالمسلمين الى الفطرة الاسلامية الأولى التي ظهرت مع السلف الصالح، وفي كل شيء، ومن يرفض العودة الى تلك الفطرة منهجاً وممارسة كما تجلت زمن النبي ـ ص ـ والصحابة والتابعين وتابعين التابعين، فهو منحرف عن جادة الصواب ومتنكب لطريق الخطأ. وهذا ما يؤكده السلفي قائلاً «فكل مجتمع فهو منحرف ما لم يعد الى الاسلام الأصل، دين الفطرة»[١٥] ما أورده على أومليل على لسان السلفي هو أحد أوجه الرؤية السلفية الأكثر تشدداً، لأن السلفيين نصّبوا أنفسهم قيمّين على كل شيء وفيصلاً في كل شيء، وادعوا لأنفسهم بالوسطوية، على اعتبار أن الوسطوية من أهم الفضائل التي دعا اليها الاسلام والسلف الصالح، ومن هذا المبدأ ـ الفضيلة ـ جنح كثير من دعاة السلفية الى تطبيق المبادئ السلفية بكافة السبل، فشكلوا الأحزاب السياسية والجماعات الدينية المسلحة، وغير المسلحة، وهؤلاء وأولئك ناصبوا العداء لكل من يرفض دعواهم ورمَوهم بالكفر والمروق من الدين، وبذلك حولوا السلفية من مذهب فكري يدعوا الى الاقتداء بسنة السلف الصالح والعودة الى الاسلام بنقائه، الى مذهب سياسي واجب الاقتداء، وهم برفضهم القول عن دعواهم بأنها مذهب ديني ـ وهي ليست كذلك ـ جعلوا الدين نفسه تابعاً لمذهبهم السياسي، واستطاعوا فرض دعواهم على كثير من التقليديين وحولوهم الى أدوات لتحقيق أهدافهم وغاياتهم السياسية والشخصية والحزبية. أما وأن هناك سلفيون غير سياسيين، فذلك ما لا يمكن نكرانه، وهم أولئك الذين جعلوا من السلف الصالح قدوة في القول والعمل، دون أن يقلبوا لمجتمعهم ظهر المجن، لكنهم عاشوا في دائرة ذاك الماضي وذاك التراث العظيم. كذلك هناك سلفيون إيجابيون الى حد ما، وهؤلاء حاولوا أن يساهموا في إصلاح محيطهم الاجتماعي أخلاقياً، ولكنهم يصطدمون باستمرار بالواقع وظروفه المتجددة باستمرار فلا يستطيعون إدراكه واللحاق بها والإمساك بأسبابها الحقيقية.

مما سبق نستفيد: ان السلفية بكافة أجنحتها، وخصوصاً المتشدد منها، إنما هي بدعة بدأت فكرية وانتهت سياسية تحاول الحلول محل تسمية ما تزال موجودة، آلا وهي «أهل السنة والجماعة» كذلك اكتسبت السلفية معنى جديداً تحت عنوان «الأصولية» ولكن

مقارنة دقيقة بين المفهومين تظهر أن هناك بوناً كبيراً بينهما، وأهمها، أن الأصولي موجود في الحاضر مبنىً ومعنى، أما السلفي فلا يوجد إلا في المبنى كجسد. ولكن السلفية حملت، وما تزال، أفقاً احتجاجياً على سلبيات الواقع الاجتماعي بكافة أبعاده، لكنها كانت بحد ذاتها عبئاً جديداً وثقيلاً أضيف على هذا الواقع، لأن إعادة القراءة للعينات المدروسة تؤيد الحكم الصادر تواً، وما النسبة العالية من المجيبين على سؤال العقيدة، بأنها، الاسلام، سوى بيان بأن بعض العرب، وهم في ازدياد، يتوجهون الى الدين أكثر كلما ازدادت بهم الملمات؟.

## ٣.النموذج العصري الجامح . ا .

من هو العصري، هل هو فقط الذي يعيش في العصر الحاضر وقد ورث كل الماضي بما فيه من حمل ثقيل، أم هو ابن اللحظة الراهنة المتجددة باستمرار ولا يقيم وزناً للتاريخ ببعديه الماضي والمستقبل وتأتيه الحقيقة من الزمن الحاضر ولكن ليس من المكان والمجتمع الذي يعيش فيه ومعه.

نعم ان العصري الذي نقصده نموذجاً يكاد يجمع تحت مظلته أكثر من نصف الشباب العربي، هذا عدا شريحة عددية لا بأس بها ممن تجاوزوا سن الشباب، ومن مختلف الفئات الاجتماعية الذي تتوزعهم معه صور الاستلاب والقهر الاجتماعي والثقافي والسياسي والاقتصادي. ومن أهم الصفات التي تلازم هذا النموذج الاجتماعي أنه «رغائبي» الى حد بعيد، وأنه «استهلاكي» الى أبعد الحدود، وأنه محاكي «مقلد» الى درجة مهنية.

أما وأن هناك بعضاً من العصريين الإيجابيين، فهذا ما لا ننكره أيضاً، وفيما هو آت توضيح للرؤية المزدوجة للنموذج العضري الجامح؟

يقول محمد عابد الجابري: ان الأصالة والمعاصرة لا تنفصلان، لكن من «ينشد الأصالة بدون المعاصرة كمن ينشد المعاصرة بدون الأصاله:

الأول مقلد والثاني تابع، بل كلاهما تابع ومقلد، والشرط الضروري لتجديد العقل العربي وتحديث الفكر العربي وتغيير الوضع العربي، هو، كسر قيود التقليد وقطع خيوط التبعية»[١٦] فكلا الطرفين يقع في الخلف المنطقي، لأن أياً من الشرطين لن يتحقق حين يجتمعان. وما يقوله الجابري دعوة واضحة للمعاصرة ولكن بطريقة مختلفة، طريقة تؤكد

على استخدام الأشياء وقراءتها بمسمياتها بعد إخضاعها لمبدأ النقد النبّاء، وحتى لا يقع العرب إذا أرادوا تحقيق الشرطين معاً في «فخ الدعوة الزائفة لمجتمع عصري مأورب»[١٧] كما يقول طيب تيزيني. وما يطالب به الجابري لن يتحقق إلا بالأخذ بأسباب من الأصالة تمنح المعاصرة قوة تحقيق ذاتها، أي الاستفادة من التراث الإيجابي جميعه كأساس يمنح المعاصرة قوة التحقق الفاعل ودون الوقوع في مطب تقليد الماضي على أنه لا مثيل له، أو الوقوع في التبعية الذيلية للغرب المتقدم مادياً المبهر تقنياً. فهذا الأخير يجعل مدعي المعاصرة، إنسان منفعل باللحظة الراهنة منبهراً بما فيها على طريقة النموذج التقليدي الجاهل المنفعل بكل شيء وليس له هدف واضح، ولكن العصري واضح الهدف ومحدد المكانة، فهو يرفض الماضي والتراث وينشئ قطيعة كاملة معها، هذا باستثناء قلة عددية منهم، وهذه القلة عبارة عن مجموعة المثقفين والمتعلمين لخص نجيب محفوظ رأيهم فقال: «بالعقل الحر يجب أن نبدأ من الواقع، لا من التراث، ولا من المعاصرة، أن نواجه تحدياته وسنجد حتماً الحل الصحيح، وسنجد مرجعه في التراث أو المعاصرة أو في أنفسنا أو في ذلك جميعاً»[١٨] نجيب محفوظ هنا أوضح ما غفل عنه الجابري آنفاً، إذ يبين أنه تجب البداية من الذات وواقعها وباستخدام العقل الحر، وهذا الجانب من النموذج العصري إيجابي، فهو راغب بالمعاصرة والانتقال التاريخي الى معايشة أهل العصر دون الاهتمام بهويتهم ودون احداث القطيعة التاريخية والمعرفية مع التراث، مع الاعتراف بالواقع المتردي للانسان العربي، والاعتراف أيضاً بتفوق الغرب، لكن، مع دعوة الى نقل هذا التفوق الى الوطن العربي، ومن دون أن ننقل الوطن العربي وانسانه الى أوربا كما يدعو المعاصرون السلبيون ودعاة التغريب الراغبون بالالتحاق بأوربا من أمثال: اسماعيل مظهر وطه حسين ومن تبعهم، وليس بالإمكان الاحاطة بعددهم، وقد أجاد الشاعر العربي معروف الرصافي بوصفهم حين قال:

| | |
|---|---|
| **الغرب يكسوهم ملابس هم بها** | **يعرون من مال لهم ونقود** |
| **وتراه يسلخهم بمصنوعاته** | **سلخ الشياه فهم بغير جلود** |

وقد بينا في أبحاث سابقة، طبيعة الانسان الاستهلاكي والمقلد الذين لا يمتلكون الحدود الدنيا للوعي بالذات، وليس همهم سوى الجري لتقليد الغرب حتى لو دخلوا حجر ضب لدخلوه، لا لشيء إلا لأنهم يرون في الغرب الكمال في كل شيء، ولكن ذلك لم يوصلهم وأوطانهم الى معاصرة أوربا، ولذلك قرروا أن يكون التأورب هدفاً لهم، فأخذوا يسعون

جاهدين للانتقال بأنفسهم للحاضر الأوربي، دون أن يستطيعوا قراءة المبدأ الأوربي الغربي القائل: إن من لم يكن أوربياً في نشأته وانتسابه وانتمائه، يجب أن يبقى في موقع التبعية والالحاق - وقد فصّلنا في هذه القضية في بحثنا: المجتمع العربي بين التخلف والتبعية - نقول: المبدأ الأوربي المشار إليه تواً، يفضح العربي المتأورب ويشير الى وضعه المأزقي، فهو لن يصير أوربياً مهما فعل، كما أنه لم يعد عربياً، لأنه هو من قرر ذلك لنفسه.

واذن فقد غدا من الناحية المعنوية إنساناً بلا هوية، وهذا الصنف من النموذج العصري أوضحته تلك النسبة من الراغبين بالتخلي عن جنسياتهم والرغبة بالحصول على جنسيات أوربية غربية؟!

ولكن أين يظهر المتأوربون بشكل واضح، إنهم غالباً ما يفصحون عن أنفسهم كلما ازداد اليسر المادي، وبالتالي تصبح نسبتهم أكبر في الطبقات الموسرة ممن تهيء لهم ظروفهم التعرف على أوربا، لكننا أيضاً، كثيراً ما نجد بين الفقراء من يحلم بجنسية أوربية غربية أو أمريكية، لأنهم تصوّروا أن في الغرب مبتدأ الأمر ومنتهاه، أو لنقل إنهم يتصورون حالمين أن التبعية للغرب إذا تحققت لهم تحقق فيها خلاصهم من بؤسهم الاقتصادي أو كبتهم الاجتماعي. وقد لامس جورج طرابيشي الحقيقية حين أشار الى: أن لدى التغريبيين إحساس ساحق بالدونية والأنثوية تجاة ثقافة الغرب الذكورية وتقدمه المادي، هذا عدا رغبتهم الجامحة في الانعتاق من العادات والتقاليد الشرقية التي تقف حائلاً دون إشباع غرائزهم، وأهمها غريزة الجنس. حيث أن الجنس ما يزال من المسائل المحظور الحديث عنها، فكيف بك بحرية ممارستها كما هو حال الغرب، ولا يخفى أن كثيراً من العصرويين الداعين الى الأوربة تراهم يتحدثون عن الحرية المطلقة في أوربا بدءاً من الحرية السياسية وانتهاء بالحرية الفردية ومنها حرية المرأة.

وهم بكل هذا يتحاشون المطالبة بأن يكون كل ذلك متحققاً في مجتمعهم، لأنهم كونوا صورة مضيئة عن الغرب في أذهانهم على أنه أتانا وما يزال يأتي مبشراً «بالمثل العليا، بالحرية وبالعدالة وبالمساواة»[١٩] ولتطبق هذه المثل على الطريقة الغربية وليس بما يوافق الوضعية الاجتماعية العربية. وكان أن هبّ كثير من المتعلمين والمثقفين العرب لتلقف تلك البشارات والدعوة اليها من موقع أوربي، وأفضل من مثّل وتزعم هذا المشروع الكاتب اللبناني شارل مالك الذي يرفع الغرب الى مستوى المثال ويدني العرب إلى الدرك الأسفل، فتساءل بلسان العربي «من أنا» وإذا توقفنا ههنا فان السؤال مشروع معرفياً، لكن مالك

يجيبنا من موقع آخر بسؤال آخر يقول «كيف نفوز بالعيش مع قمم الفكر مع أهل القمم؟ كيف نشرف من القمة على الوجود» [٢٠] أما من هم أهل القمم عند شارل مالك، فإنه يجيب، أنهم الأوربيون الذين يجب على العرب اتباعهم وفهمهم والسعي للعيش معهم، واذا لم يفعل العرب ذلك فإنهم لن يجدوا أنفسهم «بمعنى الوجود الحقيقي، أي أننا لا نجد أنفسنا ولا يجدنا أحد، إلاّ إذا طمحنا، كشعب وكمجتمع وثقافة... أن نصعد الى قمم الفكر ونعيش مع أهلها فيها» [٢١] إنها دعوة الى تفريغ الذات لملئها من جديد من هناك من أوربه، صاحبة القمم وصاحبة الوجود الحقيقي. وهذا ما فعله مالك ومن آمنوا معه أو قبله أو بعده بما أدعى ودعا اليه، فانتقلوا الى أوربا تاركين موقعهم في التبعية، فكان أن تحولوا من موقع التابع الى موقع التابع القابع في حذاء الغرب، كما أراد مالك، لأن الغرب عندهم هو من يمثل الوجود الأصيل وأي وجود غيره زائف وهامشي «لأنه أنتج الفكر من أفلاطون وحتى تاريخه [٢٢] وهناك كثير من المفكرين والباحثين العرب حذوا حذو مالك وصاروا يدرسون التاريخ العربي والمجتمع وكل شيء من منطلق غربي ورؤية غربية، من أمثال أدونيس ومحمد أراكون وهشام شرابي... الخ كذلك الكثير من رجال الفكر والثقافة ممن لم يمنحهم الظروف القدرة على الانتقال الى أوربا أو أمريكا فراحوا يسلطون سياط النقد للعنصر العربي وللعروبه باعتبار انها انتماء متخلف تجاوزه الزمن، وكذلك الاسلام، وصارت أغلب أحكامهم تنبئ بالقول: إن العرب متخلفين عن العصر ولا يعيشون في الحاضر مع أهل هذا العصر. إنهم بذلك أوكلوا الى أنفسهم مهمة الإستشراق نيابة عن الغرب فصار الشرقي يستشرق الشرق [٢٣] وإذا عدنا الى السؤال التاسع ونصه «لو أتيح لك أن تختار جنسيتك فأي جنسية تختار» فان ضخامة نسبة التغريبيين تفاجئنا حيث وصلت الى «٤٦،٣٪» من العينات المدروسة ممن أفصحوا عن رغبتهم بجنسية أوربيه أو أمريكية، أو هذه وتلك مع جنسيتهم الأصلية. أياً ما كان نوع الجنسية، فان النسبة المثبتة أعلاه تشير الى الرغبة الملحة بالفرار من الانتماء العربي والوطني، ولمقدار التخلع الانتمائي الذي يحدث عند كثير من أبناء العرب، فالنسبة المذكورة آنفاً تفيد أن قرابة نصف العرب لا يريدون الانتماء العربي أو الوطني، مع وجود تفاوت بين سكان هذا القطر أو ذاك، لكن ذلك لا يعني أن لا يطرق جرس الانذار بشأن هذه المسألة لتسمع كل الآذان في كافة المواقع، ولتَع العقول خطورة المسألة، لأنها تنعكس سلباً على كافة جوانب الحياة، إذ، ان من لا يخلص لانتمائه لا يمكن أن يقدم طوعاً ما يمكن أن يطور هذا الانتماء ولا الجنس المنتمى إليه، وهو مستعد لتركه بمجرد ما أن يلوح له بالجزرة التغريبية المحلوم بها من قبله أصلاً.

أما لماذا يحلم بذلك، لأنه يشعر بصغر نفسه وحجمه وضخامه ذاك الآخر الأوربي الغربي ثقافة واقتصاداً وفي كل شيء، وهذا الاحساس بالدونية يكبر ويتنامى كلما ازداد الوضع الداخلي العربي تعقيداً، وبالوقت ذاته، كلما تحكّمت الآليه السياسية والاقتصادية الغربية بتلابيب الآليتين الاقتصادية والسياسية العربية في معظم الأقطار العربية، من جانب آخر فإن البعض قد يَصلون الى حدود متطرفة في تغريبيتهم، فيتحولون الى أعداء لبلادهم العربية ويعملون لصالح الغرب قولاً ونقلاً.

إن الذي أشرنا اليه تواً، ليس خصوصية من خصوصيات الجنس العربي، وإنما هي حالة تطرأ على بعض منه كما تطرأ على الأجناس الأخرى، وحتى لدى الأمم الغربية نفسها من يرفض الانتماء اليها ويعملو ضد مصالحها. لكن نسب الفرار الانتمائي والعمالة للآخر تزيد وتنقص تبعاً للوضع الاقتصادي والاجتماعي المرتبط بالوضع السياسي. وحين يكون الوضع سليماً فإن العملية السياسية تعكس الوضعية الاقتصادية للمجتمع الحر، مع المحافظة دائماً على أن الاقتصاد مبادئ، والسياسة مصالح تتماشى مع المبادئ مما يقلل من نسبة النزوح الانتمائي.

تلك هي المسألة كما رأيناها مشخّصة بالنسبة للنموذج العصري.

وقد لاحظنا أن هذا النموذج قد احتوى درجات متعددة من أقصى الايجاب الى أقصى السلب!

## ٤. النموذج الثوري والمتمرد؟.

من هو الثوري المتمرد، وهل هذا النموذج متمظهر في حالات مختلفة. ماكمّه العددي في الجنس العربي، ما دوره، أسئله تحتاج إلى إجابات ملحة في الواقع العربي وفي الثقافة العربية، ونحن هنا سنبذل محاولتنا للتعريف والتوضيح على قدر استطاعتنا.

كما يمكننا أن نقرر منذ البدء أن هناك ثوري، وهناك تمرد.

واذا دققنا في المعنيين لغوياً وحقوقياً نصل الى التفريق الواضح بينهما ونصل الى القول: إن كل ثوري متمرد، ولكن العكس غير صحيح إلا بصورة جزئية. فنقول: بعض المتمردين ثوار. ولذلك نجد في المجتمعات العربية كثرة من المتمردين وقلة من الثوريين، لأن من أهم سمات النموذج الثوري أنه سياسي ومثقف آيديولوجياً، ولا ثورة أو ثوري من غير آيديولوجيا سابقه توجه تفكيره، لذلك نجد الثوري المتمرد واضح الهدف ويعرف كيف يسير الى هدفه، وهو معتز ومعتد بنفسه، يرى فيها، الصيغة الافضل والوعي الأكمل، ويرى أن من واجبه القيام بالدور القيادي في المجتمع، فالتقليدي والسلفي والعصري والقومي بالنسبه له، إذا قيّد كل منهم نفسه في نموذجه فانه غير أهل للقيادة، وبالتالي عليه هو قيادتهم والأخذ بيدهم الى حيث مصلحتهم التي يحددها هو أصلاً، فهو يرفض الجهل والماضي ويريد تجاوزهما، ويركن الى عليائه التي صنعها لنفسه، وقد ينتابه شعور شبه دائم بالغرور والأنانية وتغلب عليه صفة الانفعاليه الفاعلة، والثوري احتجاجي على كل ما لا يوافقه، متمرد على واقعه وانتمائه، وخصوصاً الانتماء الطبقي منه، وهدفه شبه واضح وقريب نظرياً، لكن نظرة مدققة في أهداف الثوري المتمرد توضح بعد الهدف وربما استحالة تحققه، ومع ذلك نجد الثوري المتمرد يصر على تحقيق الهدف، لذلك فان هذا النموذج برفضه الماضي وتمرده عليه يتفق مع العصري في جانبه الايجابي التحديثي بأنهما حداثويان وراغبان بالحداثه، ويجدان أن «الحداثه جدلية على مستوى الفكر، ثورية على مستوى الممارسة»[٢٤] وفي حين يرى الثوري الحداثه تغيير في الواقع الذي يعيش، يرى العصروي الحداثه مطلباً تغييرياً لذاته الفردية، ولكن كليهما لا يريدان جلب الحداثه بقدر ما يريدان الذهاب اليها.

إن النموذج الثوري يجعل من الآيديولوجيا قاعدة ومحكّماً للعمل، وهدفاً حين يسعى الى التغيير، وهذا النموذج يدرك تماماً أن التغيير الاجتماعي الذي يترتب على تحديث المجتمعات التقليدية يسير بالمجتمعات في عملية تباين بنائي وظيفي، بحيث تكون غايته العليا هي أن يتجاوز المجتمع، الاطار التقليدي وأن ينطلق نحو الوصول الى المجتمع الحديث بكل ما فيه من خصائص ومميزات»[٢٥] وما أوردناه قبل لأي من أحمد زايد يجعل الثوري والقومي التاريخي الأصيل يشتركان في بعض النقاط، هذا، مع أن مصطلح «ثوري» بحد ذاته يحتاج الى توضيح، فقد اعترته تحولات كثيرة في المعنى، ففي العهد الاستعماري

يختلف عن معناه في عهود الاستقلال في الوطن العربي، وهو الآن يأخذ معنى جديداً على الصعيد العالمي، هو أقرب للسلب منه للايجاب، ونحن نلاحظ الآن تغييباً لمصطلح «ثوري» واستبداله بمصطلح إحلالي يحل محله، وهو مصطلح «متطرف» ولا يخفى ماذا يعني هذا المصطلح الأخير في الوقت الحاضر. كذلك نشهد في الوقت الحاضر انحساراً للنموذج الثوري كيفاً وكماً، ولذلك جعلنا للثوري الآني والمرحلي معنى آخر هو المتمرد، لأن هذا الأخير غالباً ما يطاله القانون أو النظام العام حتى في الآيديولوجيات الثورية. واذا كان النموذج الثوري في مرحلة تاريخية ما قد فرض كثيراً من مفاهيمه ومعانيه وتفسيراته وأوجد لها مكاناً فسيحاً في الفكر العالمي، فان هذه المفاهيم والتفسيرات والمعاني أخذت تنسحب بسرعة كبيرة منزوية في أماكن ضيقة جداً، لدرجة أن الثورية أصبحت تهمة في أغلب بقاع العالم ويعاقب عليها القانون، فثوري الأمس محافظ اليوم، وتقدمي الأمس رجعي اليوم. ونحن إذا قمنا بمسح اجتماعي في الوطن العربي للتعرف على نسبة النموذج الثوري المتمرد، فاننا نجد أنه يزداد كمياً وكيفياً في الانظمة السياسية القومية الاتجاه، والتقدمية بمعنى من المعاني، ويندر في الأقطار العربية ذات الأنظمة السياسية التقليديه، ويتحول هذا النموذج ليظهر فيها بشكله الأولي كمعارضة ضمنية غير صريحة، ويكتسب فيها معنى المتمرد على النظام والقانون العام.

ان عودة الى البيانات التي ثبتناها في الفقرات الأولى من هذا المبحث للاطلاع على نسبة المنتمين الى أحزاب سياسية قومية وماركسية لوجدنا أنها لا تزيد عن ١,٥٪ في أحسن الأحوال. واذا نظرنا الى بعض الدول العربية الخليجيه لوجدنا انعدام أي نشاط للأحزاب بكافة أنواعها، هذا عدا عن أن المعارضة العربية، سواء في الخليج العربي، أو في بقية الأقطار العربية ممنوعة الحركة والنشاط قانوناً، مما يعني أيضاً أن الأنظمة السياسية العربية على اختلاف نظمها تحتوي كافة الفئات الشعبية وتحولها الى مؤيدة أو تابعة لها فاذا كان النظام «ثورياً» أصبحت معظم فئات الشعب كذلك، وإذا كان النظام السياسي محافظاً، أيضاً، أصبحت كافة فئات الشعب محافظة بالقوه، طبعاً مع وجود أعداد لا يعتد بها من الثوريين «المضادين». في كلا النوعين من الأنظمة السياسية العربية سواء القومية أو التقليدية منها.

## ٥. النموذج التاريخي الأصيل «القومي»

يقال عن حدث أو انسان أنه تاريخي، بمعنى أنه يعيش في التاريخ ويعي أحداثه وتقلباته وتتابعاته ويتأثر ويؤثر بها، والأصيل ذاك الذي نراه ماثلاً عيانيا أمامنا وجذوره تمتد عميقة عبر التاريخ. وهو مدرك للفعل التاريخي المتتابع بسلبياته وايجابياته، فيعمل على تجاوز السلبي وترسيخ الايجابي وتنميته، والأصيل يرى نفسه حصيلة تراكم تاريخي، وهو من هذا الجانب ذو بعد سلفي، كما أن فيه بعداً ثورياً على الجانب السلبي من تاريخه. وقد وجدنا اثناء دراستنا الميدانية، ونجد في حياتنا، كما يجد كل انسان عربي، بعضاً من المواطنين الذين نستطيع وصفهم بهذا الوصف، والنموذج التاريخي الأصيل لا يقبل بشيء كما هو عليه، سواء كان هذا الشيء من الماضي أم من الحاضر ولسان الحال لديه يقول دائماً مع نجيب محفوظ «ما يلزمنا هو الفكر الحر المستقل الذي لا يقدس تراثاً، لا لشيء إلا أنه تراث، ولا ينبهر بمعاصرة،لا لشيء، إلاّ لأنها معاصرة»[٢٦] وهو - أي التاريخي الأصيل - يريد أن يصل بوطنه وقومه الى الدرجات العلَى فيتمرد على كل ما لا يفيد بناء الحاضر العربي والتحضير للمستقبل. فالأصلاء يَدعون ويساهمون في تشكيل ثقافة قومية أصيلة محورها التاريخي مدركين تمام الادراك «ان الثقافة العربية كانت ولا تزال المفهوم الأساسي، بل الوحيد لعروبة الأقطار العربية»[٢٧] أضف الى ذلك ان النموذج التاريخي يرى في الحداثه مطلباً ملحاً وضرورياً للعنصر العربي وذلك للإفادة المطلقة من معطيات العصر لصالح الوطن العربي وانسانه. فرغبة التجديد موجودة بالنسبة للنموذج التاريخي، كيف لا وهو يرى أن التجديد بحد ذاته استمرارية طبيعية للسيرورة التاريخية، والتجديد المطلوب ليس مجرد صحوة طارئة، لأن «التحديات التي تواجه العالم العربي والعالم الاسلامي ليس فقط رد الفعل، بل الفعل، والفعل في العصر الحاضر هو أولاً وأخيراً فعل العقل»[٢٨] وفعل العقل المطلوب، هو المتصوّر احداثه من قبل النموذج العربي الأصيل لإعادة صياغة الشخصية القومية والسياسية العربية، وهناك كثير من العرب ممن يشاركون النموذج الأصيل الوعي بالواقع العربي القومي اللامقبول المتمثل بالدول العربية التي تأكد للأصيل أنها وُجدت خارج التاريخ القومي الذي كان الانسان العربي يعيشه.

طيلة قرون فعلاً وتأثيراً حين كانت للعرب شخصيتهم القومية السياسية الموحدة. وهذا يعني بالنسبة للنموذج الأصيل، أن الدين الاسلامي ذاته وأحد من أهم مكونات التاريخ العربي، والاسلام نفسه مهما اتسعت مساحته البشرية، فانه سيبقى ينظر إليه على أنه دين عربي المنشأ والصفة، عالمي التوجه. من جانب آخر، فان الانسان العربي الأصيل الذي نمذجناه هنا، لديه شعور عميق بالهوية الجماعية العربية المميزة والتي تضم كافة

النماذج التي أشرنا اليها فيما سبق، حتى، وإن كان بعضهم يرفض ذلك. فالانسان القومي الأصيل يشعر بالوجود القومي العربي ويعرف أن عناصر هذا الوجود تمتد على أجزاء سياسية، هي الأقطار التي تمزّق فيها على امتداد الوطن، وأساس هذا الشعور القومي وتصوره المادي يجعل الانسان العربي واقطار العرب كلهم في «دولة يتفاعل فيها المجتمع مع التاريخ»[٢٩] ومع أن الوضع العربي الراهن، هو وضع فيه من الصور القاتمة اكثر مما فيه من الصور المضيئة، وكأن العرب اليوم يحتاجون الى أضواء ساطعة للسير في وضح النهار، باستثناء هذا النموذج الذي لا يحتاج الى تلك الأضواء، لأنه نموذج مثقف ومسيس قومياً، ومدرك ان المستقبل مليء بالأمل رغم أن دروبه مليئة أيضا، بالعثرات الكبرى، كالتجزئه القومية والعداء الاقليمي والطائفية والمذهبية و....الخ واذا كانت التجزئه من أضخم العوائق، فان التردي الاجتماعي والاقتصادي العربي يساوق التجزئة في الخطورة، هذا عدا تلك الأخطار الكبرى التي تظهر هنا وهناك في الوطن العربي، ومنها الاتفاقات السياسية والاقتصادية المشينة مع عدو الأمس.

وهذا كله يشكل الخطرالداهم الدائم على الوجود القومي العربي، ولذلك يصبح لا بد من تحريض الثقافة باستمرار، فالثقافة القومية أضحت في يومنا هذا مطلوبة اكثر من أي زمن آخر، لأن «الثقافة هي المجال الحيوي لاعادة تكوين الانسان في وعيه فلسفياً، في حريته سياسياً وفي تحرره إقتصادياً»[٣٠] هكذا تفهم الأصالة من الأصيل على أنها تحرر وانعتاق من كافة القيود الماضوية والمعاصرة، مع الاحتفاظ باحترام كل جانب على ما فيه من الايجابية والخيرية للانسان العربي في الحاضر والمستقبل، فلا يتقيد المرء بالماضي وبالأسلاف ولا ينبهر بالمعاصرة الأوربيه فيصبح معدوم الشخصية، بالتالي لا يعود الفكر العربي مجرد «عبارة عن محاولات مسترسلة تتأرجح بين اتخاذ موقف وتحديد رؤية واختيار منهج، إنه في جملته محاولة متواصلة للبحث عن الطريق»[٣١] كذلك هو القومي الأصيل في كل الأمم والشعوب فالأصيل يعي دوره التاريخي وموقعه القومي الكياني، فيؤصل ذاته وكينونته القومية مجتهداً العقل والعمل للتخصلص من دائه التاريخي المر والمتمثل بهيمنة الآخر المغاير انتماءً وجنساً وثقافة، ومن التجزئة وما رافقها، وكان لذاك المغاير الدور الأكبر في فرضها ومنحها أسباب القوة والاستمرارية.

## رابعاً ـ عود على بدء.

بعد أن انتهينا من العرض والتحليل السريع للنماذج الاجتماعية العربية، وبسطنا دراستنا الميدانية «الأولية» وجدنا أن المجتمع الذي هو: «كيان جماعي من البشر بينهم شبكة من التفاعلات والعلاقات الدائمة والمستقرة نسبياً وتسمح باستمرار هذا الكيان وبقائه وتَجدده في الزمان والمكان»[٣٢] والواقع العربي الراهن يخالف بعض معطيات هذا التعريف للمجتمع، لأن العلاقات الحالية بين أبناء الجنس العربي في دوَله التي يعش في كنفها الآن، هي علاقات غير دائمة وغير مستقرة، هذا عدا عن أن العرب ليس لهم كيان سياسي واحد يجمعهم زمانياً ومكانياً. كذلك، إن الاقتصاد في دول الوطن بما هو عليه الآن، فيه من أسباب التنافر والتفارق أكثر مما فيه من أسباب التكامل، وذلك لا يعود لأسباب ذاتيه محض، وانما، لأسباب سياسية، فالعلاقات الاقتصادية البينية بين أقطار الوطن العربي خاضعة للظروف الدولية ولطبيعة العلاقات بين هذه الأقطار، اضافة الى التأثيرات الدولية المحيطة التي تفرض حدوث صراعات متتالية بين أقطار الوطن العربي. فالوضعية الاقتصادية العربية وطبيعة علاقاتها البينية خاضعة أولاً وأخيراً للوضعية السياسية العربية والدولية معاً، وهذه الوضعيه ـ السياسية ـ تعاني من شدة وطأة المتغيرات الدولية المتسارعة والمتلاحقة، مما يبقيها، غالباً، غير قادرة على اللحاق بها وغير مدركه لها، وبالتالي غير مدركة لذاتها ومن ثم لغيرها كما ينبغي أن يكون الادراك، مما يؤدي باستمرار الى النتيجه المأساوية، المتمثلة بإستمرار التفكك الاقتصادي والسياسي والاهتراء المادي لأغلب أفراد الجنس العربي.

مسألة أخرى جديرة بأن ننوه لها، وهي، أن أغلب أفراد الجنس العربي يعيشون حالة اغتراب قومي ووطني في أمتهم وأوطانهم، هذا عدا الاستلاب الاقتصادي والعقائدي الذي يلم بهم. وذلك أنبأت به الدراسة الميدانية والنماذج المتعينة بعدها. فالنموذج التقليدي الجاهل نموذج اجتماعي كبير يتأرجح في فضاء واسع جداً يمتد من أقصى حدود الجهل الى أقصى حدود الفقر. أما النموذج السلفي المحافظ الذي يؤكد وجوده ودوره بفاعلية من خلال ثوبه الاسلامي التقليدي، لم يكف يوماً عن الاعلان عن دوره السياسي والثقافي وكان وما يزال يتواجد الى جانب التيارات الحديثة من ليبرالية وماركسية وغيرها [٣٣]

ولكن تواجد هذا النموذج بقي دائماً في موقع المعارض، وهذا الموقع أضفى عليه موقفا متطرفاً ضد السلطة السياسية في أغلب الأحيان. كما كان رد الفعل من قبل السلطة

ضد هذا التيار اكثر قوة، وجاءت مواقفها تجاهه اكثر تطرفاً، فكانت تجاريه فعله بمصادرة التاريخ وتفسيره لصالحها، كما فسره هو لصالحه باستمرار من قبل.

المسألة الثالثة التي تفصح عن نفسها بوقاحة دائمة، هي أن الأمية التعليمية والثقافية ما برحت تنيخ بكلكلها في الوطن العربي وتضم تحت ردائها معظم النموذج التقليدي إضافة الى جزء لا يستهان به من النموذج السلفي.

المسألة الرابعة، هي، أن تلك الشريحة المتعلمة والمثقفة في الوطن العربي قليلة جداً وفعلها الاجتماعي يجاري عددها بضعفه وضحالة تأثيره، إضافة الى أن بعضاً من تلك الشريحة، إما ملاحق في وطنه أو فارّ من انتسابه وانتمائه، وهؤلاء الفارين من انتمائهم القومي وإنتسابهم الوطني جعلوا أمتهم ووطنهم مواقع آثار عملوا على اكتشافها لصالح أوريه، لأنهم أصلاً يقرأون تلك المواقع والآثار بلغات أوربية ومن وجهات النظر الأوربية. كما أن هناك بعضاً من المثقفين حاولوا قراءة الواقع العربي والتاريخ العربي، من خلال قراءتهم للتاريخ الأوربي نفسه، فكانوا بذلك «يستعيدون التاريخ الأوربي حتى يكتشفوا ويفهموا ذاتهم»[٣٤] ويشكلوا تاريخهم ووعيهم على المقياس الأوربي الغربي، فكانوا بذلك يقومون بدور المستشرق الغربي الذي يخدم مجتمعه ووطنه. وقد وجدنا ـ كعرب ـ وسنجد دائماً أن الغرب الأوربي يرفض أن نكون معاصرين له وأن نعيش معه في مستوىً واحد، إنما يريدنا أن نبقى دائماً جزءاً من الماضي، وذلك ما عبر عنه كيبلنغ بمقولته الشهيرة «الشرق شرق والغرب غرب ولن يلتقيا». هذه المقولة ومنذ أطلقت تحولت إلى شعار أوربي، لكن هذا الشعار لم يفهمه دعاة المعاصرة لأوربا واللحاق الكياني بها، لذلك ستبقى دعوتهم ومحاولتهم قاصرة بالنسبة لأوربا، وهجينة بالنسبة للعرب.

وعلى ذلك فان العصرويين التغريبيين ممن استمرؤوا العيش على أطراف عتبات الثقافة الغربية، سيبقون في وضعهم وموقعهم الذي اختاروه ألا وهو موقع التابع المنبوذ، وتبعيتهم تلك ليس سببها منتبهم وانتماؤهم الأصلي، وإنما يرجع ذلك «لأسباب سياسية ومادية، أي عدم النضوج الطبقي[٣٥] وهؤلاء وغيرهم يحتاجون الى مراجعة دقيقة ومتأنية للذات لازالة ذلك الحجاب السميكك من على العقول قبل الأعين والى من يعينهم على إزالة ذاك الحجاب. وهذا ما اكدناه في اكثر من مكان.

ان النموذج التقليدي الجاهل إذا اندهش وانبهر بالتقدم المادي الغربي فلا ذنب له وكذلك العصري الجاهل، وكذا المتمرد المعجب بالصور التي تصور له، على أن الفردوس

سيتحقق إذا ما اعتنق هذه الآيديولوجيا الثورية أو تلك. لكن الذنب كل الذنب يقع على الشريحة المثقفة الواعية التي تجر كثيراً من أفراد تلك النماذج الى مواقع لم تحدد لهم من قبل أنفسهم وإنما صورها لهم بعض المثقفين على أنها مكانهم اللائق؟.

لأن مثقفينا ومنذ مطلع عصر النهضه وَسَموا لَنَا «صور تاريخنا وحضارتنا ومجتمعنا في شكل تبريري، في وجه سيطرة الغرب ونفوذه، وأصبح هدف المعرفة درء الخطر عن الذات بدلاً من معرفة الذات وتفهمها»[٣٦] وكان للسلفيين دور لا يستهان به في رسم تلك الصور لأنهم جندوا أنفسهم وأقلامهم لدرء الخطر الغربي الإلحادي المادي المداهم للشرق الايماني الروحي المسلم. حين قاموا مع غيرهم برسم صورة للغرب ترعب وترغب بآن.

أما النموذج التاريخي الأصيل فقد اقترن دوره بالّهم القومي، فنظر الى الواقع السياسي والاجتماعي والاقتصادي والثقافي العربي، ليجد أنه يحتاج إلى عمليات جراحية متتالية لتخليصه من نقص المناعة الذي حقن به. ومنذ البدء لم يرفض التراث الديني الاسلامي، لأن فيه له ـ للأصيل ـ بعداً عقيدياً يمنحه عوناً في معالجة الواقع، وكان له أن استطاع أن يجعل من النموذج التقليدي، إضافة الى جزء من النموذج السلفي حليفاً استراتيجياً له، وقد أخذ النموذج الأصيل على عاتقه مهمّة النهوض بالنموذج التقليدي وتنويره وتخليصه من جهله، وكذا كان الوضع مع بعض السلفيين لتخليصهم، هم والعصريون السلبيون من التّعمية التي فرضت عليهم، فهم مرضى يحتاجون للمعالجة، كما أن الأصيل لم يرفض التعامل مع النموذج الثوري والمتمرد، فما بينهم من عناصر اللقاء اكثر مما بينهم من عناصر الافتراق. ولكل ذلك أراد الأصيل القيام بحركه تجديد جذورها في التراث، وآفاقها في المستقبل للانتقال من واقع لا عصري الى واقع عصري غير مأورب، وجامعاً بعقلانية بين الانتماء والانتساب والتحديث.

بناء على ذلك نجد أن القوميين والوطنيين الأحرار، والمؤمنين بانتمائهم، نظروا الى الواقع بإمعان ووجدوا أن فيه جماعات ذات مصالح وأهداف سياسية ساهمت الأوضاع السياسية والداخلية العربية في بلورتها وتكوينها فآلوا على أنفسهم التعامل معها بعقلانية متفتحة تساعدهم لإعادة صياغة الوضع العربي صياغة جديدة تجنب العرب الوقوع من جديد في «الاختزال النظري الذي يرد العوامل السياسية الى عوامل اقتصادية أو العكس»[٣٧] لأن هذه الميكانيكية لا تفيد في الخروج من الأزمة، بل، تزيد الوضع تأزيماً، وحتى يبقى باب حل الأزمات مفتوحاً، اقترح القوميون العرب، وهم الذين يمثلون النموذج

التاريخي الأصيل، مبدأ الثورة الاجتماعية، وجعلوا الشرط الضروري للثورة متمثلاً بمطلب الحداثة لأنه مطلب ملح وضروري «فالحداثة هي قبل كل شيء مجموعة من العمليات التراكمية التي تطور المجتمع بتطوير اقتصاده وأنماط حياته وتفكيره وتعبيراته المتنوعة معتمدة في ذلك على جدلية العودة للأصل وتجاوز التقاليد المكبّلة ومحررة الأنا نفسه من الانتمائية الضيقة للماضي لتجعل من الآنية فاعلاً حقيقياً في الذات والمجتمع، ومن الإقبال عنصراً معياراً للفكر والفعل»[٣٨] فالحداثة بهذا المعنى فعل تاريخي يعتمد على شعارين هامين هما: العقلانية والديمقراطية، وما أحوجنا كعرب إلى الحداثة وشعاراتها حتى نتمكن من الانتقال من حالة التعدد الاجتماعي الى حالة التوحد الاجتماعي في مجتمع عربي واحد. وذلك ممكن إذا ما تم تعديل الخطاب السياسي العربي وتطويره ليقوم بدوره الحقيقي بردم الهوة بين الأعلى الاجتماعي والأدنى الاجتماعي والغاء المبدأ القائل:

إن الظلم في السوية عدل في الرعية!

خامساً - آراء ونتائج و... مقترحات

١. اننا لا نستطيع إطلاق مصطلح «مجتمع عربي» باطلاق المعنى على الجنس العربي بكافة أفراده. لأن العرب يعيشون في أقطار مستقلة وذات صبغة سياسية متخالفة ومتميزة، ولكن يجوز القول بجماعة بشرية عربية واحدة وانتماء عربي واحد موزع على مجتمعات عربية متهيكلة في اقطار الجامعة العربية، وحين يقال «مجتمع عربي» ففي ذلك شيء من التجاوز المرغوب، وذلك شبيه بالقول «مجتمع دولي». واقرب ما يمكن أن يوصف به التجمع الاجتماعي العربي هو انه «مجتمع خديج».

٢. ان العنصر العربي ما زال يضم بين جوانبه نسبة كبيرة من النموذج التقليدي الجاهل، وذلك بسبب من تحكم ظاهرة الأمية الكتابية ومعها الأمية الثقافية فيه[٣٩] إضافة لضحالة دور المؤسسات العلمية والاكاديمية التي عليها الاضطلاع بمهمة وضع الدراسات والابحاث اللازمة لتجاوز أزمات المجتمع القطري العربي، والمجتمع العربي بشكل عام وبالتالي لتطوير هذا المجتمع.

٣. ان ظاهرة التقليد عند العرب، ظاهرة أفقية لدى كافة النماذج والشرائح الاجتماعية. حيث يقلد الأدنى اقتصادياً الأعلى منه، ويقلد الجاهل المتعلم، والسلفي يقلد السلف

الصالح، والعصري يقلد الأوربي، وخاصة قادة هذه النماذج وطلائعهم، فانهم ومنذ بداية النهضة العربية وحتى تاريخه ساهموا في تأكيد الاعتماد على «الاستيراد والاقتباس من الحضارة الغربية، والتقليد والاحياء للتراث العربي»[40] كما يلاحظ بشكل ملفت للنظر تضخّم ظاهرة الاغتراب في الوطن العربي، وهذا ما تظهره نسبة الراغبين بجنسيات ثانية.

وذلك يعني أن حجم القلق الانتمائي عند الانسان العربي كبير جداً. كما أن إحساسه بالدونية تجاه الآخر «الغربي» فظيع جداً، ولسان حال هؤلاء يقول: لا تسألني من أنت ولكن قل لي أنت من أنا! والسؤال موجه الى أوربا.

٤. من البساطة بمكان أن نلاحظ ضعف الظاهرة الحزبية بمعناها الايجابي في الوطن العربي، وذلك رغم وجود الكم الكبير من الأحزاب والمنظمات السياسية في الوطن العربي، ولكن أيضاً هناك دول عربيه تمنع نشاط الأحزاب، ودول أخرى ليس فيها سوى حزب واحد. واذا كانت هناك دول فيها من الاحزاب والمنظمات السياسية ما يزيد على خمسين حزباً ومنظمة، كما في لبنان، وهذا العدد يساوي عدد كافة الأحزاب الأوربية، بل واكثر. ولكن سمة الاحزاب السياسيه اللبنانية ومعها أيضاً بعض الأحزاب والمنظمات في دول عربية أخرى، أن عدد اعضائها أحياناً ما يقتصر على القيادات التي يتشكل منها هذا الحزب أو ذاك وهذه المنظمة أو تلك. كما أن أغلب الأحزاب هي أحزاب أشخاص وليس لها أي دور سياسي أو اجتماعي.

أما الأحزاب الدينية فهي محظورة غالباً، وفي حال وجودها فهي تهيمن على نسبة كبيرة من أبناء المجتمع نظراً لأن أكبر شريحتين في المجتمع، وهما النموذج التقليدي والنموذج السلفي، يشكلان تلك النسبة الكبيرة، ومن هنا فان الأحزاب السياسية الدينية تدعي بأنها صاحبة الحق في قيادة المجتمع وتنصّب نفسها قيّمة عليه، مصادرة كل شيء لصالحها بحجة أنها تمثل الأغلبية الشعبية، وما مثال الجزائر إلاّ خير دليل على ما تزعم؟.

٥ـ ما تزال النزعة الفردية عميقة جداً لدى الانسان العربي، أضف الى ذلك ان الاحساس بالانتماء القطري والانتساب لهذا القطر عال جداً، وغالباً ما لا يستطيع الانسان العربي التمييز بين المصطلحات كالانتماء والانتساب، أو الجنس والجنسية، أو القومية والوطنية، أو العقيده والاعتقاد، وهذا يعود إلى الجهل السياسي، والى أن

الفكر السياسي الاجتماعي لم يدخل الى الى بنية الذهنية العربية. ولذلك كله نجد أن الإحساس بالأنا الفردي أو العشائري أو القبلي متضخم جداً، مقابل الضمور الشديد بالأنا أو النحن القوميه والاجتماعيه لأن نزعة الانتماء في الوطن العربي غالباً ما لا «تأخذ شكلاً اجتماعياً، بالمعنى الواسع، بل شكلاً عشائرياً وطائفياً، وهذا ما يضفي عليها تجاه المجتمع طابعاً سلبياً كالذي نجده في النزعة الفردية، فالعائلية والعشائرية والطائفية تنّمي في الفرد الولاء العائلي والطائفي والعشائري، وكل منها لا يتوافق مع الولاء الاجتماعي بل يرفضه ويناقضه»[41] كذلك فإن الإنتماء الطبقي يكون قسرياً بالنسبة للفقراء وللنسبة كبيرة من الشريحة الوسطى، مع الاشارة الى أن هذه الأخيرة تتآكل لحساب طبقة الفقراء عددياً، ولصالح الطبقة البرجوازية الكبيرة اقتصادياً، ولذلك غالباً ما يكون الولاء للطبقة تابعاً للولاء العائلي أو العشائري أو الطائفي الديني

٦- إن هناك نسبة من شملتهم الدراسة كانت تتحاشى المشاركة في الحديث حول الأسئلة ذات المضمون السياسي، وهذا يظهر مقدار الضغط النفسي الذي يعانونه والخوف من السلطة السياسية، ويشارك كثير من المثقفين هؤلاء، الخوف من السلطة أو رموزها، فقد درج «أفراد الشعب العربي على تقديس ممثلي هذه السلطة والخضوع لهم والخوف والحذر الشديد منهم، كما درج ممثلو هذه السلطة على الاستبداد والاغتصاب والاستغلال براحة ضمير تامة، كما أنهم يشجعون عند الشعب كل استعداد للخضوع والتسليم والمسكنة والذل»[42] والمثقف العربي في وضع لا يحسد عليه، فهو أولاً مثقف غير عضوي مع المجتمع، لأنه في أغلب الأحوال مثقف دولة أو مثقف سلطة أو جماعة، وذلك ما جعل المثقفين غالباً في دوائر يتزعمها السياسيون، وصار المثقفون أدوات تبرير لأفعال السلطة وممارساتها ليحمي نفسه «فالمثقف كي يحمي نفسه، من الهجرة، من السجن، يضطر أحياناً الى المساومة. وفي مجتمعنا العربي لا أمان للمثقف ولا مستقبل له إلا إذا ساير وساوم»[43] ولكن العلاقة كانت وتبقى بين المثقف والسياسي علاقة عداء سافر أو ضمني، أي أنها علاقة تناقضية، ولكنها علاقة مستقرة تحت مبدأ تلبية الحاجات. فالسياسي يلبي للمثقف حاجاته الاقتصادية، بينما يلبي المثقف للسياسي حاجاته المعرفية وتسويغ مشاريعه وتبرير أفعاله. وهذه قاعدة فيها شواذ[44]

٧- ان التيار القومي والوطني العربي التقدمي. ما برح يقاوم كل مشاريع السلب والتغييب الذاتي ومحاولات دفن الذات القوميه لحساب قومنات رثة هجينة، اضافة الى ما سبق. فان العنصر العربي وهو يعيش في هذا الزمن المتردي، زمن جمهورية الرعب وأم المعارك، وزمن زهوة الذي يسعى لأن يحل محل زمن الانتفاضه، وزمن الادعاء بالانتماء الى النبي - ص - ويمنح المدعين لنفسهم الشرف وحمايته، وزمن الحكم بكتاب الله وسنته على الشعب والحكم على كتاب الله وسنته من قبل السلطة...

إنه زمن انعدام الوزن العربي معنوياً وقيمياً وقومياً ووطنياً واقتصادياً. ولذلك فان العرب - حتى تاريخه - لم يستطيعوا أن يضعوا مشروعاً تاريخياً قومياً متكاملاً، أو ذو أبعاد واضحة وقابلة للتطبيق لمشروع الحداثة الذي ينشدون، والذي حدث وما يزال يحدث في الوطن العربي هو أن القادة الجدد ومنذ مرحلة الاستقلال شغلوا أنفسهم بكيفية إيجاد طرق لاقناع الناس «بأنساق الأفكار التي يحملونها في عقولهم... وفي ضوء ذلك تحولت الآيديولوجيا في مجتمعات ما بعد الاستعمار، الى شكل من أشكال الديانة السياسية»[٤٥] وبقي الفعل في أكثر أبعاده فعلاً فردياً، في حين أن المشروع المطلوب هو فعل اجتماعي جماعي قومي يحقق تجديد الذات بالذات، ولكن هذا التجديد ليس على طريقة أدونيس بالعنف ودفن الماضي كله كما طالب في كتابه «الثابت والمتحول[٤٦] لأن التجديد والتحديث لا يتم هكذا بالقوة كما يريد أدونيس، فذلك محض خيال، وإنما يتحقق من خلال فعل تراكمي ذاتي «قائم على الاضافة الى ما هو كائن وتبديل بعض منه مع المحافظة على هويته التاريخية»[٤٧]. هكذا نستطيع أن نجدد ذاتنا وكياننا وثقافتنا وعلاقاتنا، وليس بنسف كل شيء بواسطة العنف أو بواسطة العصا السحرية الغربية، لأنهما لا يحققان شيئاً ولأنهما أصلاً لا يوجدان إلا خارج حدود العقل والواقع. وأما من يقع عليه فعل التجديد ومهمة التحديث، فهم أولئك المؤمنون بالعقلانية والديمقراطية وبانتمائهم القومي إنهم: «المثقفون السياسيون والسياسيون المثقفون».

# المصادر والمراجع

(١): الوعي المقلوب ونعنى به: المحمول المعرفي التقليدي عند الانسان، والقائم، على التلقي التراثي الذي يكوّن الشخصية ثقافياً دينياً تراثياً دون أن يكون للشخص ذاته أدنى دور في تحقيق ذلك التكوين.

(٢): اعتمدنا على سبع عينات في هذا البحث، هي التي استطعنا التعامل معها. واعتبرنا الجزائر وتونس عينة واحدة، نظراً لقلة عدد الأفراد الذين تعاملهم معهم، وللتشابه الكبير بين المجتمعين: الجزائري والتونسي.


(٣): حليم بركات ـ المجتمع العربي المعاصر ـ مركز دراسات الوحدة العربية ـ بيروت ـ ط٢ ـ ١٩٨٦ ـ ص١٣


(٤): نشير هنا الى غلبة نسبة الذكور على الاناث عددياً في أغلب العينات، بينما كانت العينة الجزائرية، التونسية والاماراتية والاردنية ذكوريه.


(٥): هشام شرابي ـ مقدمات لدراسة المجتمع العربي ـ الدار المتحده للنشر ـ بيروت ـ ط٢ ـ ١٩٧٥ ـ ص١٣٥

(٦): سمير أمين ـ أزمة المجتمع العربي ـ دار المستقبل العربي ـ القاهرة ـ ط١ ـ ١٩٨٥ ـ ص١٢٣

(٧): الامام النووي ـ رياض الصالحين من كلام سيد المرسلين ـ تحقيق رضوان محمد رضوان ـ مطبعة كرم ـ دمشق ـ د.ت ـ ص٢٣٠ الحديث ٥٠٧.

(٨): محمد سعيد رمضان البوطي ـ السلفية مرحلة زمنية مباركة لا مذهب اسلامي ـ دار الفكر دمشق ـ ط١ ـ ١٩٨٨ ص٢٢٢.

(٩): سمير أمين ـ أزمة المجتمع العربي ـ م.س ـ ص١٦٦.

(١٠): محمد سعيد البوطي ـ السلفية ـ م.س ـ أنظر ص٢٣.

(١١): محمد سعيد البوطي ـ المرجع السابق ص٢٢٢.

(١٢): طيب تيزيني ـ من التراث الى الثورة ـ دار دمشق ـ ط٣ ـ دمشق ٩٧٩ ص١٥١

(١٣): سمير أمين - بعض قضايا للمستقبل - دار الفارابي - ط١ - بيروت ١٩٩٠ ص١٣٧

(١٤): مالك بن نبي - شروط النهضة - ترجمة عمر مسقاوي - عبد الصبور شاهين - إصدار ندوة مالك بن نبي - دار الفكر - ط١ - دمشق ٩٧٩ - ص٩٠

(١٥): على أومليل - الاصلاحية العربية والدولة الوطنية - دار التنوير - ط١ - بيروت - ١٩٨٥ - ص١٦

(١٦): محمد عابد الجابري - التراث والحداثة - مركز الدراسات الوحدة العربية - ط١ - بيروت - ١٩٩١ - ص٦٠

(١٧): طيب تيزيني - من التراث الى الثورة - م.س - ص٣٢ - وهناك بعض من المتأوربين من دعا للأخذ عن أوربا كل شيء من اللغة حتى عادات المأكل والملبس على طريقة أتاتورك مؤسس الدولة التركية علىالطريقة الأوروبية.

(١٨): نجيب محفوظ - مجلة المعرفه السورية - العدد ٣١٨ + ٣١٩ - ١٩٩٠ - ص٢٣١.

(١٩): هشام شرابي - مقدمات لدراسة المجتمع العربي - م.س - ص١٢٣

(٢٠): شارل مالك - المقدمه - ق١ - دار النهار - ط١ - بيروت ٩٧٧. ص٣٥٨

(٢١): شارل مالك - م.س - ص٣٩٣

(٢٢): شارل مالك - م.س - ص٢٧٢

(٢٣): حسن حنفي - مجلة الوحدة - العدد ٩٦ - أنظر المقابله مع حسن حنفي ص١١٠ وما بعدها.

(٢٤): هشام شرابي - البنية البطركية - دار الطليعه - ط١ - بيروت - ١٩٨٧ ص٣٢

(٢٥): أحمد زايد - الدولة في العالم الثالث - الرؤية السوسيولوجية - دار الثقافة - ط١ - القاهره - ١٩٨٥ - ص١٢.

(٢٦): نجيب محفوظ - مجلة المعرفة - م.س - ص٢٣١

(٢٧): أحمد زايد - الدولة في العالم الثالث - م.س - ص١٦٨

(٢٨): محمد عابد الجابري - وجهة نظر - مركز دراسات الوحدة العربية - ط١ - بيروت - ٩٩٢ ص٤٠

(٢٩): نديم البيطار. مجلة الوحدة. مقال: التجزئة والالية القطرية. العدد ٢٩+٣٠- ١٩٨٧ ص٨٦

(٣٠): غانم هنا - ندوة الوحدة العربية - منشورات حزب البعث العربي الاشتراكي - ص٦٦٥

(٣١): محمد عابد الجابري - التراث والحداثه - م.س - ص٣٥

(٣٢): غسان سلامه وآخرون - المجتمع والدولة في الوطن العربي - مركز دراسات الوحدة العربية - ط١ - بيروت ١٩٨٨ - ص٣٧

(٣٣): سمير أمين - أزمة المجتمع العربي - م.س - ص١٢٣

(٣٤): عبد العروي - الايديولوجيا العربية المعاصرة - دار الحقيقه - ط٤ - بيروت ١٩٨١ - ص٤٦

(٣٥): سمير أمين - أزمة المجتمع العربي - م.س - ص٢٠٨

(٣٦): هشام شرابي - مقدمات لدراسة المجتمع العربي - م.س - ص٨٥

(٣٧): أحمد زايد - الدولة في العالم الثالث - م.س - ص١٥٤.

(٣٨): فتحي التريكي + رشيدة التريكي - فلسفة الحداثة - مركز الانماء القومي - ط١ - بيروت ١٩٩٢ - ص٢٢.

(٣٩): الأمية الثقافية: مصطلح ينسحب على كافة المتعلمين الذين يجهلون حقوقهم وواجباتهم، ولم يحصلوا من المعارف غير المعلومات التي تلقوها على مقاعد الدراسة لنيل الشهادة العلمية فقط، بمعنى أنهم تعلموا لأنفسهم ولم يحصلوا العلم ليضعوه في خدمة مجتمعهم.

(٤٠): جورج طرابيشي. الدولة القطرية والنظرية القومية. دار الطليعة. ط١. بيروت. ١٩٨٢. ص٧٠

(٤١): هشام شرابي - مقدمات لدراسة المجتمع العربي - م.س - ص١١٧

(٤٢): إحسان مراش - المدخل الى تطبيق الماركسية في الواقع العربي - دار الحقيقه - ط١ - بيروت - ١٩٧٥ - ص١٤٦

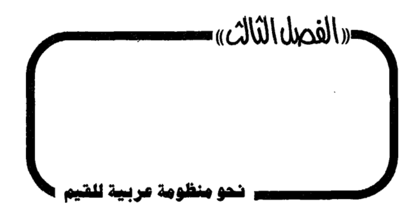
(٤٣): هشام شرابي - مقدمات لدراسة المجتمع العربي - م.س - ص١٣٥

(٤٤): لا بد من الاشارة في هذا المجال الى أن التركيبة السياسية والاجتماعية في سوريه، وكذلك مصر، مثال يخالف هذه القاعده، حيث لا يحق للأمي مثلاً أن يتبوأ مركزاً قيادياً سواء في السلطة أو المجتمع فالقوانين لا تسمح بذلك، بينما نجد في بعض الدول العربية - وهي غنية عن التسمية - رجال لا يجيدون كتابة أسمائهم ولكنهم يشغلون مواقع قيادية سياسية واجتماعية متميزه ويتحدثون أحيانا أو دائماً باسم هذه الدول. وهناك تصح المقولة - سياسي غير مثقف، ومثقف غير سياسي.

(٤٥): أحمد زايد - الدولة في العالم الثالث - م.س - ص١٨٤

(٤٦): أدونيس - الثابت والمتحول - دار الطليعة - ط١ - بيروت ١٩٧٤ - أنظر المقدمه

(٤٧): فتحي التريكي + رشيدة التريكي - فلسفة الحداثه - م.س - ص٢٢.



# «الفصل الثالث»

## نحو منظومة عربية للقيم

☆ للوهلة الأولى لسماع كلمة «قيمة» سرعان ما يتبادر للذهن أن هناك مكافئاً مادياً لشيء ما قد حددت قيمته.. ولكننا حين نسمع الكلمة بصيغة الجمع «قيم» فإن الذي يتبادر لأذهاننا هو المعنى الأخلاقي، أي أننا أمام قضايا أخلاقية وأحكام أخلاقية أطلقت أو ستطلق على سلوك شخص ما. لكن القيم ليست مرتبطة بالقضايا الأخلاقية فقط، بل، هناك أيضاً قيم حقوقية وقيم جمالية، وهذه القيم الثلاثية يقف الإنسان وراءها وحاملاً إياها، يطلقها كأحكام وفق ما تقتضيه المواقف، فإن كان الموقف أخلاقياً كانت القيمة كذلك، وإن كان حقوقياً أو جمالياً، كانت كذلك أيضاً. ولكل نوع من القيم المذكورة أعلاه فروع تتفرع إليها.

أما الذي نحن بصدده بحثاً، فإننا نسرع للإفصاح عنه فنقول بأنه: منظومة القيم في المجتمع العربي المعاصر وتحولاتها، ونحن نعتقد أن منظومة القيم، هي بمثابة الأرض التي تختلف تضاريسها، فتكون جبلية هنا وسهلية هناك، وصحراوية في مكان آخر.. الخ. والقيم كذلك، فهي تابعة لنوع السلوك، فإذا كان السلوك أخلاقياً جاءت القيمة من نوعه، وإذا كان سلوكاً دينياً جاءت القيمة دينية. وهلمجرا.. ونحن سنعرج على القيم الأخرى غير الأخلاقية كلما اقتضت ضرورة البحث لذلك، مع تأكيدنا على ما قررناه تواً، من أن القيمة الأخلاقية هي الأرضية التي تتكون إزاءها كافة القيم. لأنها بشكل أو بآخر تظهر في ثناياها، فما هو جميل فهو خير، وما هو مريح فهو خير، وما هو نافع كذلك، وما هو في مصلحة المجتمع فهو خير كذلك... الخ.

ونحن لن ندخل، في هذا البحث، في متاهة البحث عما إذا كانت القيم قبلية على الإنسان، أم هي من صنعه، وحول طبيعة العلاقة بين الإنسان والقيم، فنحن بداية نأخذ

بقول دوركهايم «ان المجتمع أصل القيم كافة» ومن خلال هذا القول سنحاول دراسة التحوّلات والتغيّرات في معنى القيم، وكيفية التعامل معها في المجتمع العربي. وبعد ذلك سنحاول أيضاً؛ التعرف على المسوغات والمبررات التي تمنح التحولات والتغيرات مشروعيتها ومصداقيتها المعرفية، وربما التاريخية.

وقبل أن نمضي قدماً في بسط الموضوع، خليق بناء اعتماد تعريف للقيمة نستند إليه في رحلة البحث.

## أولاً: معنى القيمة وطبيعتها:

كثيرة هي التعاريف التي وضعت للقيمة، فمنها ما تعرض للمعنى الروحي، وآخر انتحى منحىً مادياً، وثالث دينياً، ورابع اقتصادياً.. الخ. وكان للمذاهب الفلسفية الدور الأساس في إلباس القيمة معناها، من خلال اتجاهه الفلسفي، ولكن أغلبهم نظر إلى القيمة على أنها معرفة المطلق.[1] ولكننا نحبذ الاستناد إلى التعريف الذي وضعه غي روشية للقيمة فقال: «إنها طريقة في الوجود، أو في السلوك، أو النظر إلى المواضيع، يعترف بها شخص أو جماعة على أنها نموذج يحتذى»[2] والطريقة التي تحدث عنها روشية، تعني أن هناك اتفاق تواضع عليه الناس لإطلاق الأحكام استناداً إلى مقياس مستقر لديهم ومعترف به. وهو ما يعتمدونه في تفكيرهم وسلوكهم كنموذج واجب الاحتذاء، فإذا ما جاء التفكير على منواله اقبلوا على تحويله إلى سلوك، وإذا لم يكن كذلك أحجموا عنه، أو حَكَمَوا على من يسلك سلوكاً لا يوافقه بأنه ذو قيمة سلبية. ويصدق كومبز القول في هذا المجال حين يؤكد أن القيمة هي «المعنى الذي يحايث هذه الأفعال ويتعالى عليها»[3]. فالقيمة موجودة دائماً بجانب السلوك، وكأنها تنبه باستمرار إلى وجودها وموافقة الفعل عليها أو عدمه، وهي بهذا ذات وجود إيجابي. ويكفيها إيجابية أنها واجبة التمثل والاحتذاء باستمرار. لأنها كما يقول عادل العوا: «سبب وجود وضابط وجود. إنها أساس كوننا في العالم وهي تغرسنا في الأشياء. وتحملنا على التضامن مع الكائنات التي تكتنفنا»[4] ومسألة الوجود التي يشير إليها العوا، تعني أن القيمة تهيب بنا أن نوجد حيث يتطلب منا الموقف الإشارة إلى ذلك الوجود بحكم قيمة أو تمثّل قيمة.

ولكن هل القيم كافة، تقع على ذات المستوى لدى الحامل الاجتماعي لها. والجواب على ذلك بالنفي. فهناك تفاوت في الدرجة والمستوى، وحتى حيث يقوم الإنسان بخلق القيم

ورفعها فوقه باستمرار ليقتدى بها، فإنه، أيضاً، يضع تراتباً في علو تلك القيم. وهو - الإنسان - كمنشئ للقيم، اختص القيم الأخلاقية بالمرتبة الأعلى. ونحن إذا كنا لم نجد غضاضة حين أخذنا بمقولة دوركها يم.. «ان للقيم موضوعية كموضوعية الأشياء..» فإن هذه الغضاضة ستفرض نفسها حين نضع جميع القيم في نفس الوقت بذات المستوى. لأن هناك قيم غائية وقيم أداتية «وفي وسعنا هنا أن ننضد القيم الأداتية، قيم المنفعة، قيم المبادلة والتملك، القيم الاقتصادية، إنها قيم وسائل، أو بصورة أدق وسائل قيم»[٥] فالقيم الأداتية قيم تؤدي إلى قيم أعلى وأرفع في المستوى، لكن مع الإقرار دائماً بأن القيم موضوعة، موضوعية من قبل الإنسان، ثم تكتسب استقلالها عنه لتقويم سلوكه، وهذا الاستقلال لا يكسبها صفة أنها مطلقة دائماً. ولا بأس من إيراد قول زكريا إبراهيم بأن:

«القيم - بطبيعتها - موضوعية بذاتها، وأما إدراكنا لها فهو أشبه ما يكون بعملية ذهنية تتغير بتغير الزاوية التي نوجه منها أبصارنا إلى تلك القيم»[٦] والطبيعة الموضوعية للقيم لا تأتيها من ذاتها. بمعنى أنها سابقة على الإنسان وجوداً، وإنما تأتي من أن الانسان هو الذي يهبَ تلك الموضوعية للقيم. حين كوّن لها عالمها الخاص، ولكنه قادر في أي وقت على التدخل وسلب القيم أو بعضها ذاك الاستقلال والعلو. وهذا ما يحدث حين تأخذ القيم معنىً جديداً، أو مناقضاً في بعض الأحيان؟.

## ثانياً: العلاقة بين القيمة والمقوم «الحامل الاجتماعي»:

نوهنا قبل قليل فقلنا: إن للقيمة وجودها الموضوعي نسبياً. وعلى هذه القيمة يعيش الإنسان في سلوكه وأحكامه. لأن القيمة هي «العنصر الرئيسي للحياة الأخلاقية، وكأنها تنقيب عن التوازن الأكمل بيننا وبين ذواتنا من جهة. وبيننا وبين الآخرين من جهة أخرى»[٧] فالقضية قضية ضبط وتوازن مطلوبان فردياً واجتماعياً، والأحكام التي تصدر سواء من الفرد أو الجماعة. لا تأتي هكذا جزافاً. أو بتلقائية مباشرة دونما تفكير وتمحيص. بل على العكس تماماً. فالإنسان لا يفكر بحكم إلا والقيمة متمثلة في ذهنه. لأن الفعل الإنساني القيمي «محكوم بشبكة العلاقات الاجتماعية التي يكون، شاء أم أبى طرفاً فيها، أي أنه من جانب من جوانبه ذو طبيعة موضوعية»[٨] وهذا الذي عنيناه بالموضوعية، أي أن الموضوعية المنسوبة للقيم، أنها اجتماعية، فالمجتمع هو المرجع الأول في صحة أو خطأ الأحكام القيمية، وفي موافقة السلوك للقيمة كنموذج، أو في عدم موافقته لها. فالقيمة لا

يمكن بحال من الأحوال أن تحتفظ باستمراريتها كنموذج إلا إذا رعاها المجتمع وتبنّاها. حتى ولو أنكرها بعض أفراده، والعكس صحيح أيضاً. فإذا غيّر المجتمع أو طوّر في معنى القيمة، وحافظ بعض الأفراد على معناها السابق، فإن أشكال سلوكهم تصبح شاذة، حتى ولو كانت صحيحة بمعنى ما. وهنا يصح القول:

إن ما هو خير ليس صحيحاً دائماً

وإن ما هو صحيح ليس خيراً دائماً

لكننا لا نورد هذا القول بوحي من البراغماتية التي ترفض القيمة النظرية وتقر بالقيمة العملية فقط. وتنظر إلى قيمة الشيء بقدر ما يحققه من مصلحة فردية. وبالتالي ليس لديها - البراغماتية - حكم مطلق بالخير أو الشر. فهذه مسألة أخرى وتدخل في باب آخر نتحفّظ عليه. لكن الذي نريده من المقولة التي أثبتناها فوق هو: أن علاقة القيمة بالمقوم علاقة دائمة زمنياً، ولكنها كثيراً ما تكتسب معان إضافية من الحامل نفسه. وهذا الحامل الإنساني للقيم قد ينكر وجودها في بعض الأحيان، ومثال ذلك الوضعيون المناطقة.

الذين أنكروا وجود قضايا أخلاقية، وبالتالي القيم الأخلاقية. بحجة أن القضايا الأخلاقية لا تقول شيئاً. سوى أنها تعبر عن عواطف البشر ورغباتهم وانفعالاتهم الآنية والظرفية. لكن الحقيقة القيمية تناهض أرباب المذهب الوضعي فيما ذهبوا إليه. فعندما يحلم البشر بالخير والشر، أو الحسن والقبح، أو بالحق والباطل، بشكل دائم، لا يكون الحكم للحظة أو ظرف ثم يزول. فهناك أحكام وقيم كانت منذ مئات السنين وما تزال.

وهذا يدحض مذهب الوضعين بآنية وظرفية القيم. كذلك فإن العلاقة بين القيم والمقوم، علاقة وشيجة، وهي علاقة وجود كما سبق وأشرنا، وإذا غاب أحدهما غاب الآخر بالضرورة، وبوجودهما معاً يتشكل الحكم القيمي، فالعدل قيمة، والحكم بموجبها عادل، والكريم قيمة، والحكم بموجبها كريم، والجمال قيمة، والحكم بموجبها، جميل،... الخ. وهناك كثير من القيم المبدئية المركزية التي يتفرع عنها قيم ثانوية وتابعة.

وعليه فإن القيمة أيّاً كانت درجتها. فضيلة اجتماعية يتصف بها الكل أو الجزء أو البعض، فهي مواكبة للحياة الجماعية والشخصية، وهي تظهر دائماً «في السلوك الإنساني عبر جميع القطاعات، النفسية - البيولوجية، والاقتصادية، والاجتماعية، والجمالية،

والدينية. تظهر في هيئة غاية للنية الواعية»[٩] وليست القيمة كما ادعى البعض، حالة نفسية فردية، إنها بذات الوقت فردية واجتماعية، والثانية صفة ملازمة لها قبل الأولى.

لأننا إذا ما وافقنا دعاة الوجودية، من أن القيمة ليست إلا حالة نفسية فردية، فإننا لا نستطيع تفسير القيم، وكذلك كيف سنفسر عندها، قيمة «حب الوطن» أو «الولاء»او «الوفاء». وغيرها من القيم الجماعية الاجتماعية. ولنأخذ قيمة الوفاء عند العرب مثالاً فهي مثلاً يحتذى عند ابن المغرب العربي، والمشرق العربي، وتأخذ ذات المعنى عند كليهما.

وإذا أخذنا جدلاً بالمعنى الوجودي للقيمة، فإنها بهذا المثال المضروب فوق لا تنتفي كقيمة اجتماعية. ولذلك لا بد من القول: إن القيمة وإن كانت في تمظهرها الشخصي حالة نفسية، إلاّ أنها مشتركة بين الجميع، والمجتمع هو الذي وهبها تلك الصورة لتظهر في النفس على حالتها التي كونّها هو أصلاً في شخصيات أفراده. وهنا تصح المقولة: «إن لكل حياة شخصية مصيراً قيمياً»[١٠] ولكن هذا المصير يحدده المجتمع، ويرسم أبعاده في ضوء القيم التي وضعها لنفسه. وبالتالي فإن العلاقة بين القيم وبين الإنسان كفرد علاقة مصير وعلاقة وجود، ومن ثم فإن علاقة الفرد بمجتمعه علاقة عضوية ومصير، فالقيم اجتماعية كلية في صورتها، فردية شخصية في تعيينها الواقعي.

## ثالثاً: منشأ القيمة وتطورها:

كنا قد أشرنا في الفقرات السابقة إلى أن البعض يرجع القيمة إلى أصل اقتصادي، وهذا صحيح إلى حد ما، لأن القيمة تواكب كافة أشكال السلوك الإنساني. وليس الاقتصاد إلا أحد أشكال هذا السلوك. ولكن القيمة تعود في أصلها إلى ما تواضعت عليه الجماعات البشرية. فما جاء من سلوك موافقاً لها أقرّته، وما جاء غير موافق نبذته. ثمّ أخذت القيمة معان جديدة كلما ارتقت أشكال النشاط البشري. بحيث كانت القيمة تأخذ شكلاً جديداً يسعى إليه، كلما اقترب المجتمع من تحقيق المعنى السابق لها، وهكذا حتى يومنا هذا، والتجربة مستمرة. ونحن هنا نتفق مع كومبز. بأن القيمة «هي هذا الجدل الحي من النهائي إلى غير النهائي، هي هذا التجاوز وهذا الاحتواء الذي يغلف الحدود في لا حدود القيمة»[١١] فالقيمة لا يمكن الإمساك بها أو الإحاطة بها، وإلا فقدت مضمونها كنموذج ومعناها؛ كمثال واجب الاحتذاء والسعي إليه بآن معاً. والقيمة ما كانت لتكون كذلك لولا أنها حاجة ضرورية لاستمرار الوجود البشري.

ومن هنا كانت المجتمعات، وما تزال، تطور منظوماتها الأخلاقية والحقوقية والجمالية.. باختصار، الحضارية، ومن داخلها تطور منظومة قيمها بما يتناسب وتلك الحضارة أياً كان نوعها. وهذا التطوير كان يأتي دائماً بما يتوافق وطبيعة العلاقات الاقتصادية، الاجتماعية، الثقافية، التي أنتجها هذا الشعب أو ذاك. ولذلك فإننا نجد اختلافاً في الرؤية وفي تفسير القيم بين الشعوب. وهنا يصبح قول جميل صليبياً وارداً عندما أوضح في معجمه بأنه «إذا فَسرت القيم بنسبتها إلى الصور الغائبة المرتسمة على صفحات الذهن، كان تفسيرها مثالياً، وإذا فسرت بأسباب طبيعية أو نفسية أو اجتماعية. كان تفسيرها وجودياً.. وخير تفسير للقيم إرجاعها إلى أصلين، أحدهما مثالي والآخر وجودي»[١٢] ونحن إذا ما بحثنا في المجتمع والحضارة التي أنتجها والثقافة التي كانت سائدة، فإننا نستطيع معرفة القيم السائدة فيه، فهي إما مثالية غيبية، وإما مادية اجتماعية. أي إما أنها سابقة وإما بعدية موضوعية نمت وتكونت تاريخياً مع المجتمع. والمجتمع هو الذي يمنح القيمة معناها وتفسيراتها. لذلك، فإن القيم تستمد معانيها ومشروعيتها ومصداقيتها من الوجود الاجتماعي التاريخي الحامل لذات الهوية. ومع أن بعض القيم قد ملئت بمضامين جديدة، وأخذت أيضاً، تفسيرات جديدة مختلفة عن تلك التي كانت لها أصلاً، فإن ذلك لا يعني أن هذه القيم قد زالت واندثرت، بل يعني، أن المجتمع قام يمنح ذات القيم معان جديدة توافق طبيعته الجديدة وعلاقاته الاجتماعية - الاقتصادية الجديدة، فالقيم كالثقافة أو هي جزء منها كبنية فوقية يتحتم عليها أن تتجدد، إذا ما تبدلت أو تطورت البنية التحتية، على هيئة صور أيديولوجية مرغوبة.

مما سبق نستفيد القول: إن القيم خاضعة للتغير إذا ما تغيّر حاملها، أي إذا ما حدث التغير في حاملها سلباً أو إيجاباً. وعليه فإن «أي تغيير في القيم، غالباً ما يكون تحولاً في مرتبة القيم وتدرجها، أكثر من خلق قيم جديدة، فالتدرج في القيم يتبدل ويتغير، وتضعف القيم السائدة ويحل محلها قيم أخرى من متغيراتها»[١٣]. أي أن فعل الإحلال يكون بواسطة الداخل الاجتماعي على مضمون تلك القيم المحمولة كصور ذهنية واجبة الإتباع.

إذن فالقيم ليست مطلقة، لا في النوع ولا في الدرجة، وقابلة للحذف في بعضها، أو الزيادة حسب طبيعة ونوع المجتمع المتعامل معها. ودلالة ذلك مجتمعنا العربي بكافة تبدلاته السياسية، فالقيم التي كان يتعامل معها قبل مائة عام مثلاً، ليست هي ذاتها التي يتعامل معها اليوم. بالكم والنوع والدرجة. فنحن نجد تفاوتاً كبيراً من حيث فهمها وكيفية التعامل

معها وأنواعها. لأن مطالبنا ورغباتنا وطموحاتنا قبل مائة عام غيرها اليوم. فهل العدل الذي طالب به أجدادنا حين كانوا يرزحون تحت نير الهيمنة العثمانية، أو الأوروبية، هو نفس العدل الذي نفهمه اليوم ونطالب بتحقيقه. إن المنطق العلمي والتاريخ وحكمها يجيبان بالنفي القاطع. وإذا كان البعض يزعم، أو ما زال، يظن أن القيم مطلقة ولا تخضع للسيرورة التاريخية، وأنها مثل عليا للبشرية جمعاء، وأنها قبلية من وضع الله، وتتجاوز التاريخ، فإنهم يرتكبون خطأً فادحاً بحق أنفسهم وحق غيرهم، إذ ليس للإنسان إلا ما سعى. والقيم هي ذاك الخط القصدي المتحرك قبالة الفعل أو فوقه في نهاية الأمر، وغالباً ما تتغير النظرة إلى ذلك الخط من خلال تغير الفاعل نفسه، وعندما يكون الوضع كذلك يصبح «من العبث الزعم بإثبات لائحة معيارية، تشمل الواقع الإنساني كله، ويكفينا برهاناً كثرة اللوائح وتنافيها»[١٤] فالقيم انتقلت تاريخياً من الوحدة إلى الكثرة إلى المتنوع في الكثرة. وليست القيم الدينية بمعزل عن خط السير العام، وهي لا تهيب بنا أن ننأى بها جانباً ونضعها في موقع الخصوصية والتفرد، لأننا، إن فعلنا ذلك، نكون قد أفقدناها دورها التاريخي والاجتماعي الذي وجدت له. فالقيم الدينية، ومنها القيم الدينية الإسلامية جاءت دائمة بما يلبي حاجات المجتمع لتطوير علاقاته الاجتماعية، وكانت بالوقت نفسه تصعيداً أو استمرارية لقيم كثيرة موجودة اعتراها الاعوجاج أو النقص. وإذا لم يكن الأمر كذلك، فكيف تفسر قول الرسول العربي محمد (ﷺ): [إنما أتيت لأتمم مكارم الأخلاق].

وقد نذهب إلى مدى أبعد بشأن تحول القيم وتدرجها فنقول: إن القيم ليس لها ذات الفهم، ولا نفس المعنى، ولا عين التعامل بين الفئات والطبقات الاجتماعية، في المجتمع الواحد، كالمجتمع العربي، فقيمة الصدق أو العدل لا تقعان في نفس الفقير والغني الموقع الواحد، ولا يكون رد فعلهما واحداً. كذلك قيمة الوفاء، إذا قارناها بين البدوي وتاجر المدينة، فالأول لا يجد بداً من إظهارها، في حين أن الثاني سرعان ما يتخلى عنها إذا كان فيها ضرراً بمصالحه. وهذا ما يدخل في مضمون فقرتنا التالية ؟.

## رابعاً: المجتمع العربي ومنظومة القيم، الدور والعلاقة؟

قبل ان ندخل في صميم البحث، في العلاقة بين المجتمع العربي ومنظومة القيم، حريٌ بنا أن نستعرض وظائف القيم وأدوارها التي تؤديها في المجتمع. ويكاد يتفق معظم الباحثين على أن للقيم وظائف إيجابية، سواء على الصعيد الفردي، في تحقيق التوازن النفسي

للفرد، أم على الصعيد الاجتماعي في تحقيق الانضباط والتماسك الاجتماعي. ويمكن أن نلخص مهمة القيم على الشكل التالي:

١. ان القيم تعمل على تحقيق نوع من التماسك الاجتماعي.

٢. إنها تسهم في خلق الوحدة النفسية للفرد، وتعمل إلى حد كبير على تحقيق التوازن والتكامل في شخصية الفرد.

فالقيم فيها الحافز الدائم للفرد والمجتمع للنهوض بذواتها باتجاه الأعلى والأمثل باستمرار، إنها كما يقول يوسف كومبز «ما ينهض في ذواتنا بمطالبتنا، وأيضاً باجتذابنا. إنها ما يرغمنا وما نرغب به رغبة رفيعة، وبهذا المعنى: القيمة تقلقنا وتطمئننا معاً»[١٥]

٣. للقيم دور وقائي، فهي تحمي الفرد والمجتمع من كثير من المظاهر والأحوال المرضية التي يمكن أن تطرأ عليهما.

فالقيم كما أسلفنا، تلعب أدواراً وتقوم بعدة وظائف، فهي سبب وجود وضابط وجود لشيء جديد أو موجود، وهي كما يقول عادل العوا في كتابه القيمة الأخلاقية، حيث يتحدث عن دورها الاجتماعي الفاعل مؤكداً أن القيمة تحقق بنية الكون الذي نحياه بالفعل. فهي لذلك العنصر الرئيسي للحياة الأخلاقية، وكأنها تنقب عن التوازن الأكمل بين ذواتنا من جهة، وبيننا وبين الآخرين من جهة أخرى»[١٦] فالقيمة وفق هذا المنظور، عبارة عن أداة لا بد منها لتحقيق الانسجام مع المجتمع، وبالتالي للتوافق بين الفرد والمجتمع، فهي الممنوع والمرغوب من قبل المجتمع على الفرد، وهي أيضاً ملجأ يحتمي به الفرد، أو هي الحصن الاجتماعي للفرد، بعبارة أخرى. القيم هي امتداد للفرد والمجتمع، لأنها البعد الإنساني الأسمى لهما، ولذلك يصح أن نقول مع العوا أيضاً: «ان لكل حياة شخصية مصيراً قيمياً»[١٧] وهذا المصير لا يتحدد بذاته. بل يتحدد من قبل المحيط الاجتماعي لكل شخصية من هذا المجتمع. وإذن، فالعلاقة بين الفرد والمجتمع علاقة قيمية قائمة على التفاعل والحماية والعضوية، والتناقض أيضاً فالقيم بالمعنى السابق ذكره تصبح مؤشراً إثنياً. وأحياناً كثيرة، مؤشراً قومياً.

لأننا حين نتعرف على القيم السائدة، فإننا نرى المجتمع من خلالها. وهذا ما أشار إليه غي روشية بقوله: «إن الانتماء إلى القيم يرمز بدوره إلى الانتساب إلى مجتمع معين، وبالنتيجة، فإن عالم النماذج والقيم؛ يظهر بمثابة عالم رمزي كبير تتحرك فيه العناصر

الاجتماعية الفاعلة، المجموعات والجماعات والحضارات»[18] كذلك، قد تمنحنا القيم المدروسة قدرة على تحديد العصر الذي سادت فيه، وإن بقيت تلك القيم بنفس التمثل، نسبياً، والاشتراك في الفهم والمعنى، وأخذت كذلك بعدها المستقبلي إلى يومنا هذا. ومثال ذلك قيم الفروسية، أو القيم الروحية والدينية. فأنت إذا قلت لي ولغيري: أين تسود قيمة الشهادة؟ والجواب يأتي سريعاً، في المجتمع الإسلامي. وإذا سألت ثانية: متى تجلت في أفضل صورها. والجواب: في المجتمع الإسلامي الأول. أي زمن النبي (ﷺ) ثم زمن الخلفاء الراشدين. ويمكن أن نقيس على ذلك قيماً كثيرة تتواتر بذات المعنى والفهم.

فالقيم، إذن، تحمل معها باستمرار الجانب الإيجابي الذي منحها إياه الإنسان. لأن الإنسان طموح، بشكل دائم، للوصول إلى المستويات العليا في الفكر والسلوك. كذلك، فإن هناك جانب سلبي للقيمة، حتى القيمة نفسها يمكن أن تكون سلبية. كالثأر مثلاً. أليس الثأر عند البدو وبعض المجتمعات قيمة إيجابية. ولكنه عند الإنسان المتمدين قيمة سلبية إلى ابعد حدود السلب. وهذا المشهد يعيدنا إلى ما افترضناه آنفاً، من أن القيمة نسبية، ومتبدلة المعنى أحياناً، طبعاً ليست جميع القيم متبدلة. المعنى، فذلك يعود لطبيعة المجتمعات ونوعها. وهنا نجد في نيتشه ومَنْ مِنْ نوعه دليلاً، إذ يقول: «ان الطيبين أنفسهم، أي البشر الأقوياء، ذوي المكانة الرفيعة والسمو، أولئك هم أرفع وأرقى بموجب وضعهم وسمو أنفسهم، هم الذين اعتبروا أنفسهم طيبين وحكموا على أفعالهم بأنها طيبة»[19] ما يقوله نيتشه يؤكد تبدل معنى القيمة، وهذا المعنى يتبع النوع الاجتماعي. ووفق مقولة نيتشه ربما، يصبح القتل فعلاً طيباً عند القوي. وعند نيتشه هو كذلك. لأن الضعيف يجب أن لا يعيش، والقوي يصبح طيباً عندما يخلصه من ضعفه، وهنا، ومن جانب محمول القيمة، ما الفرق بين القيمة النيتشويه، الطيبة، وبين الثأر كقيمة إيجابية عند البدوي. أيضاً، هل الطيب النيتشوي هو الطيب العربي، إنهما في هذه الأخيرة يتناقضان. وعلى ذلك، فإن كل جماعة بشرية هي التي تصنع قيمها وتحدد نوعها. ولكن القيم لا تتكون هكذا من جراء أي اجتماع بشري عشوائي «بمعنى أن الاجتماع البشري بحد ذاته لا يفترض قيماً ما، وإنما القيم تكون نتيجة لاتفاق إرادات المجتمعين، نتيجة وعيهم لنظامهم ومصالحهم، حيث تتجاوز القيمة كل ما هو فردي لتصل إلى ما هو كلي»[20]

ونحن إذا كنا في بعض الأحيان، قد نخلط بين عدة جنسيات، أو أنظمة سياسية. إذا أردنا التعرف عليها من القيم، فإننا غالباً ما نستطيع تحديد الجنسية، أو القومية، من

خلال معرفتنا لنوع القيم. فالشجاعة والإقدام والمروءة والوفاء، قيم يظهر منها مجتمع عربي بدوي السمات. وما أن نذكر مثلاً، الثأر، حتى تقف القبيلة ومجتمعها خلفه. ومن أهم قيم العشيرة، أو العصبية القبيلة: التضامن العام والتماسك الداخلي تجاه البيئة والمحيط الخارجي وأخطارهما، وهذا يعني أن قيم العصبية القبلية تشتمل على «الافتخار بالنسب ونصرة القريب، والمساواة بين أفراد القبيلة، واحترام، أو طاعة الأهل والكبار في العمر، والثأر، والحشمة، والشرف»[٢١] وإذا كنا نجد في المجتمع العربي تنوعاً في الكثرة، فإننا نجد في هذه الكثرة الاجتماعية الفئوية الطبقية، وحدة في تنوع القيم. فبالإضافة إلى أن هذا المجتمع ينقسم إلى مجتمع المدينة ومجتمع الريف، فإن هناك مجتمعات أخرى لاحقة، ولها قيمها. فهناك المجتمع الديني والطائفي والقبلي العشائري والعائلي والطبقي - مجتمع الطبقة - ولكل من هذا وذاك قيمه المتميزة والمميزة له ولسلوكه القيمي.

ولأنها كذلك، في مجتمعنا العربي، يصبح من الممكن القول: «إن شكاً جذرياً إلى حد كبير أو صغير قد يحلّق على الدوام فوق السلوك القيمي، وهو لا يحلّق فوق القيمة باعتبارها قيمة.. بيد أن الشك قد يطال الشعور بالقيمة، وتحقيق القيمة وطريقة الذهاب إليها»[٢٢] فالسلوك القيمي الذي ذكرناه يختلف بين شرائح وأنواع المجتمع العربي، ولكن تغلب صفة الفردية والاستقلالية على المجتمعين على صفة الجماعية والتوحد. فقيم البدوي العربي، هي قيم فروسية قائمة على الشجاعة والبأس والإقدام والآباء والعفة وكرم الضيافة وإغاثة الملهوف ونصرة الضعيف في القبيلة ضد الغير - أنصر أخاك - ودفع الديات، ففي العرف العشائري العربي على كل فرد من أفراد القبيلة أن يدفع المفروض عليه من الدية لتحمل ضريبة الدم ولتتوزع على كافة أفرادها. وذلك ما تقتضيه قيم البداوة المركزّة على النخوة والإباء، فمثلاً كلمة النذل عند البدوي اشد من القتل، بينما تستخدم هذه الكلمة بكل بساطة للممازحة عند أبناء المدن. وإذا كانت الضيافة والكرم قد غدت حالات استثنائية وشاذة في مجتمع المدينة العربي، فإن «الكرم والضيافة والمروءة والنجدة هي من أهم القيم التي يتمسك بها البدو. وذلك لأنها قيم تؤكد على البساطة والفطرة التي وجدوا عليها مقرونة بالتعوّد على الصبر والخشونة وصفاء النفس والصراحة[٢٣] أما عندما نذكر قيم التنافس والمنفعة الفردية والقوة والهيمنة، فإنها تشير إلى مجتمع مديني تجاري رأسمالي، وهذا المجتمع يرى في نفسه مبتدأ الأمر وخبره، أي أنه ينظر في مرآة ذاته فيراها الأكفأ والأفضل.. فهو ينظر إلى قيم الريف على أنها قيم متخلفة، أو على الأقل غير عصرية، فمن أهم قيم الريف «قيمة الأرض»، وهي قيمة القيم،

والقيم العائلية والدينية وقيمة الزمن، فلدى القروي إحساس شديد بالزمن[٢٤] ودلالة ذلك التقسيم الفصلي للعام، فلكل فصل دلالاته، كما أن كل فصل فيه دلالات أخرى ترتبط بحياة القروي. فهو يضع تقسيماً دقيقاً للصيف و الشتاء والربيع والخريف، ولديه مثلاً كما يسمي، خمسينية الصيف، وأربعينية الصيف، ولكل منها تقسيماتها الخاصة في الصيف والشتاء، ولديه الأيام الحسوم، والأربعينية أربعين يوماً، والخمسينية خمسين يوماً. وهو يربط بين الطقس والأرض والزمن. فالخمسينية يقسّمها إلى أربعة سعودات متساوية أولها الذابح، حيث يصبح الشتاء في قمته القصوى. وكل شيء يميل إلى الثبات، لأن سعد دابح كما يقال «ما فيه كلب نابح» ففيه قمة الشتاء وبرد الشتاء، ثم سعد بلع وفيه تخزن الأرض الماء جراء المطر وذوبان الثلوج، ثم سعد بلع وفيه تخزن الأرض الماء جراء المطر وذوبان الثلوج، ثم سعد السعود «وفيه بتجري المي «الماء» بالعود» أي يبدأ الشجر والنبات بالاستعداد لإعادة دورة الحياة، ثم سعد الخبايا «فيه بتسرح الحيايا» أو«فيه تتفتل الصبايا» دلالة على قدوم الربيع. وهناك تسميات أخرى، كسقوط الجمرات. وغير ذلك مما يشير إلى أن للزمن قيمة فضلى عند الريفي.

ويعتقد أن هذه الجمرات هي نوع من الديدان تسقط من السماء في الشتاء وجميعها تموت، عدا الجمرة الثالثة «الحارة» فهي تعيش لأن موعد الربيع والحياة قد أزف. كما أن لدى القروي، لديه تسميات لأيام معينة هي عبارة عن محاورة بين شهري شباط وآذار، حيث يخاطب الأول الثاني: آذار بابن عمي ثلاثة منك وأربعة مني حتى نخلّي كل عجوز تولّي. وتسمى هذه الأيام بـ«العجايز» والأمثلة على إحساس الريفي بالزمن وقيمته كثيرة جداً، ولا مجال لحصرها هنا، إنما سقنا بعضها للدلالة على مدى اهتمامه بالوقت والتاريخ.

وفي أي منها يكون الخير والعطاء والترابط مع الأرض، التي هي العرض عنده، وهي كالأم. ومن هنا كانت الأرض عرضاً للرجل، والتفريط بها تفريط بالكرامة وبالوجود، بينما لا تعني الأرض للمديني، إلا بمقدار ما تساوي من ثمن، وهو لا يقتنيها إلا للتجارة فيها كعقارات وارتباطه بها ارتباط مادي ليس إلا، وعموماً فإن قيم أبناء المدينة تتبلور فيها قضايا مادية وأهمها تمسك.. الطبقات الحاكمة البرجوازية بقيم النجاح والربح السريع والكسب المادي والطموح والتحديث والاقتباس والسفر والانضباط والاعتماد على النفس»[٢٥] وفي المدينة نرى التحلل من قيم الأعراف والتقاليد وقيم الزمن التي يتمسك بها القروي العربي.

ففي المدينة قد تعيش سنيناً ولا تتعرف على جارك في الشقة المجاورة، حيث تبقى خدراً متخوفاً منه، كذلك فإن الإحساس بالزمن جد بسيط، والزمن لا يساوي إلا بمقدار الربح الذي تحقق فيه «غيب شموس وخذ فلوس».

هذا المثل يشير بوضوح إلى عدم الإحساس، بالزمن كما عند الريفي، كذلك مثل الموظفين القائل «الشهر وراء الباب» والمقصود هنا الراتب الذي يتلقاه الموظف. وقس على ذلك.

أما بالنسبة للقيم الفردية ـ الجماعية أو الاجتماعية، فعند البدوي والريفي تجد الاهتمام البالغ بضرورة تمثل قيم الجماعة. وهناك الكثير من الأمثلة المتداولة الدالة على ذلك التمثل. وهي تعبر عن قيم الترابط العشائري والعائلي بين أبناء البدو أو الريف. ونذكر منها على سبيل المثال لا الحصر:

أهلك ولا تهلك؟ يقال للتشديد على الارتباط بالعشيرة أو العائلة وقيم كل منها.

الجار ولو جار؟

الجار قبل الدار؟ وهذا المثل والسابق مباشرة يقال للتأكيد على قيم الجيرة.

من أمنك لا تخونه ولو كنت خوان؟ يقال للحث على الأمانة والوفاء.

الظفر ما بيطلع من اللحم. للدلالة على التلاحم بين أبناء القبيلة أو العائلة.

اللي بيشلح ثوبه بيشلح جلده «ويقال لمن ترك العائلة أو العشيرة».

زيوان بلدك ولا قمح الغريب «ويقال لمن يرغب بالزواج من فتاة من خارج العائلة أو القرية»؟.

أكبر منك يوم أعلم منك دوم؟ يقال لوجوب احترام رأي الكبار.. وغير ذلك أكثر من أن يَحصر.

كما أن صيغ التخاطب بين أبناء البدو، وكذلك أبناء الريف تنم عن قيم المحبة والاحترام والمودة، فبين الأصغر والكبر يكون الخطاب بشكل أبوي تراحمي كما يلي:

يا شيخ، يا حاج، يا أبا فلان، يا أخ، يا عمي.. الخ وكذا للمؤنث. ويكون الخطاب من الأكبر للأصغر كما يلي:

يا ولدي، يا ابن أخوي، يا ابن الناس، يا ابن الأوادم.. الخ

بينما يكون الخطاب في المدينة بين الأكبر والأصغر فيه من النظرة الدونية الشيء الكثير، وبدون كثير من الاحترام للأصغر، إلاّ إذا كان له موقع سياسي أو اجتماعي، فمثلاً:

يا ولد، يا شب، يا، هيه، إنت، وَلَك، يا صبي، يا رجل، الخ.

أما خطاب الأصغر للأكبر إذا خرج من دائرة القرابة، فإن الخطاب ليس فيه كبير احترام أيضاً فمثلاً:

يا أخ، يا أستاذ، وينك «أين أنت»، شوف، يا فلان، وأحياناً يا أبا فلان، يا سيد، وقس على ذلك، وكذا الخطاب للفتيات والنساء وما بينهن.

أما الأمثلة المتداولة بين أبناء المدن والدالة على قيم الاستهلاك والتفكك الاجتماعي والتنافر والحذر والحيطة والخضوع ابتغاء مصلحة.. الخ. وهي كثيرة، نذكر منها:

أنا ومن بعدي فليكن الطوفان.

إذا جاءت الطوفان فضع إبنك تحت قدميك.!

الدنيا غابة وحوش !

امشي الحيط الحيط وقل يا رب الستر !

اللي بياخذ أمي بيصير عمي !

حط رأسك بين الروس وقل يا قطاع الروس !

أنا ما بيقربني غير جيبتي !

حكلي لحكلك «يعني هذا المثل أن كل نوع من المعاملة وله ثمن»

أنا على أخي، وأنا وأخي على ابن عمي، وأنا وابن عمي عا الغريب !

إذا سلمت على حَدَاً عد أصابعك !

لا تنام بين القبور ولا تشوف منامات وحشة «يقال تحذيراً من التعامل مع الآخرين..» الخ.

إن الأمثال الشعبية التي ذكرناها أعلاه، هي غيض من فيض، وسنأتي على ذكر أمثلة أخرى لاحقاً، لأن المثل يشكل خلاصة تجربة معاشة، ويشير بوضوح إلى نوع القيم السائدة، وخصوصاً القيم السلبية سواء على مستوى الفرد أو المجتمع. وإذا نحن انتقلنا إلى مضمار القيم الاجتماعية، وخاصة ذات السمة السياسية لوجدناها في غاية السلبية في أكثرها.

ومن أهم هذه القيم، قيمة الحرية، فإذا كانت هذه القيمة «الحرية» هي قيمة القيم عند الغرب على الأقل بمضمونها السياسي لديه، فهي ليست كذلك عند العرب، والغرب نفسه لا يريدها أن تكون موجودة في المجتمع العربي. كذلك قيمة الوحدة السياسية والاجتماعية.

فهي قيمة يسعى الغرب إليها بكل طاقاته «الوحدة الأوروبية، لتحقيقها. والوحدة كقيمة سياسية إيجابية ارتضاها الغرب لنفسه وسعى إليها، في الوقت الذي يسعى للحيلولة دون تحقيقها من قبل الشعوب الأخرى، كالشعب العربي، كذلك، هناك بعض العرب يرفضونها «قيمة الوحدة»، ويقبلون ويتبنّون قيم السلب المطلقة، كالتبعية والدونية، تحت ادعاء أجوف بأنهم يعملون للمعاصرة، ويسعون لنقل التقنية الغربية إلى الوطن العربي من خلال تبني مقولات الغرب والعمل كوكيل له ولمنتجاته في هذا الوطن. ولكن الذي يجري في الحقيقة والواقع، هو أن هذا الغرب الذي يعاد إنتاجه محلياً، إنما يكون في حلته الجديدة، غرب مشوه وممسوخ، مما يجعله يفقد قيمته المادية والمعنوية بعد أن يتم نقلها إلى واقع آخر، هو الواقع العربي.

لأن فعل الإنتاج، أو إعادة الإنتاج، إنما تمّ بفعل التقليد الفج في كل شيء. وهنا تظهر القيم الجديدة في المجتمع، لكنها قيم بلا جذور، وفاقدة لهويتها، فهي ليست غربية كما أنها لم تعد عربية. واشهر هذه القيم الجديدة. التغريبية والتبعية والاستهلاكية والتقليد والديمقراطية المشوهة والحرية المزينة، أو المكبوتة. وهذه القيم غالباً ما تظهر بوضوح في الشرائح الاجتماعية - الاقتصادية العليا من المجتمع. وهذا ما فصلنا فيه في أكثر من مكان من هذا البحث.

والسؤال الجدي الذي يفرض نفسه الآن.

«أين موقع الشعب العربي على ذلك السلم القيمي الكثير المراتب والدرجات؟

إنه سؤال جدي في واقع عبثي، فإذا كان من المسلّم به أن العرب شعب واحد من حيث النشوء والتكون القومي، وقد انتهى هذا الشعب في زمننا الحالي إلى شعوب عديدة من حيث التكوين السياسي، شعوب أصبح لها، ولديها الآن، نماذج ومثل عليا. منها ما تتفق عليها، ومنها ما هي مختلفة فيها، وأيضاً، منها ما هي متناقضة فيما بينها ومعها. فما السبب في كل ذلك. ويطيب للبعض رد السبب للأيديولوجيا، كما يرى البعض الآخر أن الخلاص في الأيديولوجيا أيضاً. والجميع يرون، أنه في الوقت الذي عملت فيه «أيديولوجيات الغرب، ومنها الأيديولوجيا الماركسية ـ اللينينية، على رفع مستوى الشعوب التي تمثلها، عملت الأيديولوجيا العربية، حتى الآن، بمثابة قناع يتيح استرجاع الواقع الذي قام به الغير».[٢٦] سواء كان الغير من ذات الجنس العربي أم لا، أي من الذين عاشوا في أزمنة سابقة، أو كان من جنس آخر معاصر كالجنس الأوروبي الذي يتحدث عنه العروي. ونقول الجنس الأوروبي هنا تجاوزاً، ففي الحقيقة ليس هناك جنس أوروبي أو غربي أو أمريكي أو آسيوي، وإنما هناك جنس فرنسي في أوروبا كقارة، وبرازيلي في أمريكا، وصيني في آسيا، وفي أفريقيا... الخ. وهذه الأجناس جميعاً وفي كل القارات لها أيديولوجياتها كقيم تحثها باستمرار على الارتقاء بذاتها بواسطة هذه الأيديولوجيات القيم. وإذا كان من التاريخي والحقيقي أن كثيراً من الأيديولوجيات الغربية، كالماركسية والبراغماتية والليبرالية. قد أدت دورها الذي كانت من أجله قد وضعت. فإن ذلك حكم يقتصر على مرحلة زمنية محددة ومعاصرة لنا. ولكن لماذا لم تقم الأيديولوجيا العربية بنفس الدور. هل العيب في الأيديولوجيا، أم العيب في حامل الأيديولوجيا.

إن الوطن العربي وفيه الشعب العربي يمتلك الأيديولوجيا الموجهة، ولكن هذا الأيديولوجيا على عكس الأيديولوجيا الأوروبية الغربية، لأن فيها من الكثرة والتنوع والتفارق اكثر مما فيها من الوحدة والتكامل والانسجام.

حتى يمكننا القول أن هناك ـ في المجتمع العربي ـ أيديولوجيات وليس أيديولوجيا واحدة. وهناك تنافر وتفارق وعدم انسجام حتى في الفرع الأيديولوجي الواحد.

فالناصرية قومية، والبعث قومي، وكذلك الاتحاد الاشتراكي، الوحدويون العرب.. الخ وهذه كلها حركات قومية الطابع، ولكن ما بينها من أسباب الفرقة كثيرة، وذلك يعود للحامل الاجتماعي، أي للإنسان، ومثل ذلك الحركات والأحزاب الدينية في الوطن العربي، فالسلفية ليست كالأصولية، إذ ليست حماس ـ الحركة الفلسطينية الأصولية ـ كحركة

الإخوان المسلمين، أو الحركة الأصولية في الجزائر، أو في مصر، أو في لبنان، كما في حزب الله. إن هناك تناقض كبير ما بين الجميع، مع أن الجميع يلبس رداء الإسلام. والجميع من موقعه يرى أن الإسلام قيمة القيم. إلا أن الجميع أيضاً يقزم الإسلام ويحجمه ليجعله في دائرة رؤيته. بمعنى أن الإسلام قد صار إسلاميات تتفق وعدد الرؤى التي ينظر إليه من خلالها. ونرجو ألاّ يفهم من كلامنا أنه دعوة لذلك.

بل على العكس تماماً، فنحن ضد هكذا توجه، ضد جعل الدين تكئة لمذهب سياسي ديني، أو حتى أن يجعل الدين مذهباً سياسياً بأي اعتبار وتحت أي سبب؟

فذلك كله ما يبقينا في المجتمع العربي نرسف في تخلف مستحكم الأركان، وفي دائرة تبعية لا يمكن الإفلات منها، أو الخروج من نطاقها.

وإذا كان عبد الله العروي محقاً حين قال: إننا نسترجع الواقع الذي قام به الغير. فإنه لم يكن محقاً حين قال مشيراً، أننا كعرب لا نملك القدرة على وضع أيديولوجيا تستطيع أداء الدور الذي قامت به الماركسية أو غيرها.

ويمكن أن نتصور الأيديولوجيا العربية المتوخاة، كما توخاها نديم البيطار، بأنها أيديولوجيا انقلابية، ثورية، تنقل الأحداث والأعمال والوقائع الاجتماعية التاريخية إلى مواقف فكرية نفسية، إلى قيم واجبة التحقق[٢٧] وتنتقل بالذات القومية، أو الوطنية العربية، إلى واقع جديد متحرر من أشكال التخلف وألوان التبعية، وامتلاك زمام المبادرة باتجاه الفعل المؤدي إلى الخروج من المأزق الكياني الحالي، مع ما يرافقه من حالات تبخيس الذات الوطنية والقومية. وقد مر معنا في دراستنا التطبيقية، كيف أن نسبة كبيرة من أبنا البلاد العربية تحلم بجنسية غربية أوروبية. وذلك ما كان ليكون حلماً، وهو وهم كبر، إلاّ بسبب الواقع غير المحمود للمجتمع العربي، واقع التخلف والتبعية والالحاقية والارتباط المباشر وغير المباشر بالغرب الرأسمالي المتقدم. وذلك ما أنتج علاقة غير متكافئة، أو كما يرى كل من أنور عبد الملك وسمير أمين، تطوراً لا متكافئاً، أو لنقل: تطوراً متناقضاً، أحدهما تراجعي باتجاه التخلف والتبعية، وموقعة العالم العربي، والثانية باتجاه التقدم والرفاهية، وموقعة الغرب الرأسمالي المتقدم، وليبقى العالم العربي يعيش بشكل دائم في حالة دوران دائمة على محيط المركز الإمبريالي، الذي يمتلك قدرات ضخمة في التأثير جذباً ونبذاً، ويستطيع بواسطة تلك القدرات تغيير الخصائص البنيانية والوظيفية للمجتمع الذي يريد. كما أن المجتمعات المستعدة للتبعية تستجيب تلقائياً لإرادة

ذلك المركز. فتتغير بناها النفسية والاقتصادية والأيديولوجية معاً. ولنا في أكبر تجمع بشري عربي، مثال حي، يقف شاهداً على صدق رؤية سمير أمين وأنور عبد الملك، هذا عدا بقية أخرى انتظرت دورها حتى أعلنت عن نسفها سواء في الخليج العربي، أو الأردن أو تونس والمغرب.. الخ. أما الغرب فلم ينفك يوماً يؤكد على معطياته وقيمه الليبرالية معتمداً على تكتيك المساومة والتسوية، ومن هنا كانت وحدة المجتمعات الغربية تعتمد «أولاً على إعلان قيم نهائية، وهي وحدة تنشأ من وحدة هذه القيم، وعلى قوتها ينشأ تعدد المصالح والآراء فيها».[٢٨] وهنا يظهر تناقض السلوك الغربي بين الداخل والخارج. فقيمه مطلقة ثابتة لأنها تخدم مصالحه الداخلية. بينما يعمل باستمرار على تخريب قيم المجتمعات الأخرى، كالمجتمع العربي لأنها لا تلبي مصالحه. ولذلك فهو يعمل دائماً على خلق منظومة قيم جديدة في العالم العربي تلبي تلك المصالح. والإمبريالية العالمية، من خلال هيمنتها الاقتصادية والإعلامية، قادرة على تحويل مجتمع ما، أو جزء كبير له فاعليته في المجتمع، تحت شروط محددة، وضمن استعدادات معينة، إلى مجتمع يستورد كل شيء، ويعتمد على المتقدم، على الغرب في كل شيء، من ملح الطعام وحتى الطائرة، ومن اللباس حتى اللغة. ولا تعدم المجتمعات المتقدمة وسلطاتها الأساليب والوسائل. فلديها أناس جاهزون لأداء المهمة، ولديها قبل كل شيء أجهزة الإعلام الجبارة التي تنشر الدعاية ووسائل التأثير على النفوس ثم في العقول، زارعة لدى الكثير من أبناء المجتمع العربي الرغبة الملحّة في «تقليد أنماط الإنتاج، وخاصة أنماط الاستهلاك السائدة في المجتمعات الرأسمالية المتقدمة، ونقلها عن طريق طبقة الرأسماليين السماسرة الطفيليين بواسطة ما يملكون من وسائل الإغراء والترغيب، عبر وسائل الإعلام والدعاية، إلى أرضنا، يمثّل جوهر الخطر وأساس الأزمة أولاً وقبل كل شيء»[٢٩]

ونحن نجد في العالم العربي أمثلة حية كثيرة على أنماط الاستهلاك والإهلاك.

وقد بينا في ذلك بشيء من التفصيل في مكان آخر من هذا المبحث، وللمثال نسوق ما قالته ورصدته ماري زيادة كمثل حي حين أكدت أن «ما تستهلكه مدينة عربية من العطور في شهر، يعادل ما تستهلكه فرنسا خلال عام»[٣٠] وهذه المدينة هي الكويت، ويكاد المشهد يتكرر في كثير من المدن العربية، شاهداً على نمط الاستهلاك والتقليد الفاجر في البذخ والإنفاق الإهلاكي. فمن المعلوم أن فرنسا تعتبر البلد الأول في العالم بإنتاج لعطور، ولكنها لا تستهلك عشر ما يستهلكه بلد عربي تعداد سكانه لا يساوي عشر سكان باريس[٣١] ذلك

لم يكن ليحدث لولا السيطرة الإعلامية وهيمنة الدعاية الاستهلاكية على ذهنية الكثير من أبناء العالم العربي. هذه الدعاية التي تلاحقنا باستمرار ملحة في قولها: اشتروا - اشتروا هذا براق، هذا ثمين - هذا فاخر. هذا للرجل العصري والمرأة العصرية. هذا لمن يريد أن يصبح أرستقراطياً؟

ويكون الجواب التقليدي عند الكثيرين منا: نعم سنشتري وإن كان باهظ الثمن «لأن الغالي هو الرخيص» كما نتداول في أمثالنا الشعبية.

أما بعد؛ فإن ما يترتب على ما انطلقنا منه آنفاً. أن القيمة المحورية التي أخذت تهيمن على البعض، إنما هي تلك التي ترتبط بالمادة أشد الارتباط. وخاصة المادة المستهلكة، أو المعدة للاستهلاك، خاصة بعد أن تحولت القيم المصنعة حديثاً إلى شعارات، ومعروف أن الشعارات تلعب دوراً كبيراً في التأثير على المشاعر والعواطف وفي تلبية الرغبات، وتلبي بالتالي ما يتخيله الفرد أو المجموع. إذ في ظل أوضاع معينة، وخصوصاً عندما يصبح المجتمع أو الفرد في حالة من الفراغ العقائدي والثقافي، تصبح عملية الإقناع بأي شيء ممكنة، بل وسهلة إلى حد بعيد، وهذا ما ينطبق على أعداد كبيرة من الأفراد في العالم العربي، الذين يعيشون ليومهم في حالة من الخواء الثقافي والعقائدي والفكري، وبالتالي تصبح قيمة الإنسان مرتبطة بما يملك مادياً وبمدى قدرته على الإنفاق والاستهلاك، وشيئاً فشيئاً تتحول هذه النزعة إلى قيمة ثم إلى عقيدة أو أيديولوجيا، ولكنها أيديولوجيا سلبية، لأنها لا تحاول أن تركز «سلوك الفرد في موقف أخلاقي ينزهه عن الأنانية والمصلحة الفردية»[٣٢] بل على نقيض ذلك. تركز على ترسيخ الأنانية والعداء الاجتماعي والمصلحة الفردية. ولنا في بعض الأمثلة الرائجة على الألسنة مثالاً واضحاً. نذكر منها (معك فلس بتسوى فلس) و(اللهم أسألك نفسي) و(اصرف ما في الجيب يأتيك ما في الغيب).. الخ.. فقيمة المرء بقدر ما يملك، وليس بمقدار ما ينتج «بل على قدرته الاستهلاكية، تلك القدرة التي تتعلق بالطاقة الشرائية. وهي بنظر الشعب المقياس للوضع الاجتماعي للفرد»[٣٣] ونحن إذا قمنا بإجراء تطبيق لمقولة نسيم خوري الآنفة الذكر، فأجرينا مقاربة تقييمية بين أستاذ جامعي وبين تاجر. لوجدنا أن الكفة ترجح لدى المجتمع إلى جانب التاجر. وما يؤيد وجهة النظر هذه، توجه كثير من أبناء مجتمعنا العربي إلى الأعمال ذات الصفة التجارية والمهنية والسمسارية، والعزوف عن متابعة التحصيل العلمي، حتى ألفينا أنفسنا أمام مقولات تتداول كالقول: (صنعة في اليد أمان من الفقر) و(العلم

والفقر اخوة) و(العلم والغنى لا يلتقيان) و(ماذا أفعل بالشهادة، فما حاجتي لكرتونة أعلقها على الحائط).. الخ وقد أفرغت حكمة أحمد شوقي.

قم للمعلم وفه التبجيلا كاد المعلم أن يكون رسولاً

وتحولت إلى ضدها فصار المعلم محط شفقة، هذا إذا لم يكن موضع تندر. وصرنا، والحال كذلك، أمام مشاهد اجتماعية ومقولات مأساوية، ولم يعد مقبولاً عند كثير من الناس الاحتكام إلى «قوة الوازع الباطني من أجل إقامة الحق والعدل وتحقيق الخير العام. وأن قوة الوازع الخارجي، المادي، قد أصبحت أجدر بأن تتبع»[٣٤]. وهذا الذي غدا جديراً بالإتباع ليس نابعاً من البنية الداخلية العربية، وليس له علاقة بمنظومة القيم الأصلية، لأنه جاء من منظومة مخالفة ومختلفة، إنه نابع من وضعية متداعية ضعيفة فقدت الثقة بالذات، وصارت تجد في الآخر «الغرب» كمالاً مطلقاً في كل شيء، تنظر إليه نظرة إعجاب وانبهار واندهاش، وأدى هذه الموقف لدى من وقفه ويقفه إلى الانزلاق إلى درجة الإساءة للشخصية الوطنية والقومية العربية. وظهرت قيم جديدة وعقائد جديدة تعبيراً عن واقع تكون وفرض نفسه، رغم أنها قيم غير مشروعة وواقع غير مقبول. وفي هذا الواقع الجديد سرت عبارات القيم الجديدة، قيم تبخيس الذات وازدراء الشخصية. ومن نماذجها (عرب جرب) و(عربي متخلف) و(العرب خارج التاريخ). وهذه المقولات الهدامة لم تأت من فراغ، بمعنى، من لا شيء، لكنها جاءت نتيجة التخلف والجهل، فمن جهة نجد أن اقتصاد البلدان العربية ومعها بلدان العالم الثالث عموماً، اقتصاد متخلع البنى، ولا ناظم ينظمها ويكسبها هوية وطنية أو قومية، مما يبقيه باستمرار خاضع للسيطرة[٣٥] وبالتالي يدفع بالمسيطر عليهم للإقتداء بفاعل السيطرة في كل شيء، حتى يصل بهم الأمر إلى حد الدعوة للتخلي عن الانتماء الوطني، أو القومي، وهذا النهج هو ما دعا بعض الباحثين العرب ومن سار في خطهم مشددين على «القيم البرجوازية، على التحديث واقتباس التقنية والأزياء، مما له ارتباط بالاستهلاك والرفاهية والجاه»[٣٦] وليس كذلك فقط بل رافق ذلك دعوا للالتحاق الانتمائي بالغرب والانتساب إلى إحدى انتماءاته. فنحن العرب حسب تعبير شارل مالك: لسنا أهلاً للوجود، وإذا أردنا أن نكون موجودين فعلاً، فعلينا أن نلحق أنفسنا إلحاقاً بالغرب. وعلينا أن نتبعهم ونأخذ عنهم ومنهم كل شيء. علينا أن نركع تحت أقدامهم طالبين متوسلين قبولنا عندهم بالصفة التي يحددوها لنا. حتى أن مالك يطالبنا بأن نضع

أنفسنا في أحذيتهم. ويدون ذلك باللفظ الإنكليزي //put your self in his shoos// ولكن لماذا نضع وجوباً أنفسنا في أحذيتهم.!. ويجيب مالك: لكي نعيش بين القمم مع **أهل** القمم، ولكن على السفوح ننظر بإعجاب وذهول(٣٧).

ومع كل ما (يأمرنا) به مالك، ويوجب علينا فعله، فإنه يقرر بعد ذلك، عدم أهليتنا للعيش معهم، مع الغربيين، لأننا «لن نكون مثلهم أبداً، لأنه لا يليق بنا أن نعيش بين القمم مع أهل القمم(٣٨) الدعوى المالكية هذه، تجاوزت كل الدعاوى التي أرادت قلب سلّم القيم العربية، فهو يدعو إلى إلغاء الوجود العربي بكافة تبدياته الاجتماعية - السياسية، وليس فقط إلى تجاوز، أو، إلغاء القيم وإحلال منظومة بديله عنها. ورغم سماعنا في العالم العربي، يومياً، كثيراً من العبارات والأمثلة التي تنم وتشير إلى تفكك أواصر الجماعة، وظهور النزعة الآنية الفردية مثل: اللهم أسألك نفسي (في سورية) - إذا جاءك الطوفان فضع ابنك تحت قدميك (في مصر) و - دبر رأسك، من بعد نفسك وجّب صاحبك (في لبنان) و - خطّي رأسي واضرب (في تونس) و. كل الناس تساوي بلاش (في الجزائر) و. طقه على خشمه (في الخليج العربي) و- عيش بحالك اكفي خيرك وشرك (في أغلب البلاد العربية)... الخ ونلاحظ أن هذه الأمثلة المتداولة تناقض بعض القيم التي جئنا على ذكرها سابقاً، وفيها تأكيد على قيم الجماعة مثل «أهلك ولا تهلك» لكن النموذج الأخير ذكره يعبر عن قيم البداوة والريف، أما الأمثلة المذكورة أعلاه فهي تعبر خير تعبير عن القيم الفردية السائدة في المدينة ومجتمعها. معلوم ما في المدينة من تنافس وتضخم في كل شيء، من السكان والمساكن والأبنية والمكاتب، إلى التضخم في أشكال الاستهلاك وأشكال السلوك غير السوي الناتجة عن أشكال التضخم المنوه عنها قبل قليل. وهنا يمكن أن نتساءل مع ماري زيادة «ما هو مصير نهضة المكاتب والأبنية، على حساب الإنسان العربي وتقرير حريته وقدراته، على حساب مناهضته تحديات الإنتاج والإبداع»(٣٩) وهذه التحديات الأخيرة تستوجب القيام بفعل حر مستقل عن كل أشكال السيطرة الاستعمارية أياً كان نوعها، ودون أي تدخل من قبل الاستعمار. لأن هذا الأخير يرى أن من واجبه أن «يقدم المناهج التفصيلية لمختلف أنواع التنمية، كي يسيطر عليها بالتمويل والخبرة الفنية والمساندة الظاهرية، بحيث يمكن أن يبعدها عن أهداف التغيير الثوري للمجتمعات التابعة، ويقتل فيها تماماً كافة الطاقات التي يمكن توظيفها في إحداث تغيير شامل في العالم»(٤٠) لأن التغيير إذا حدث نحو الأفضل في الوطن العربي، فان في ذلك مساهمة جليلة في تغيير العالم نحو الأفضل، وليس التغيير البنيوي لصالح مراكز التمويل الذي يحقق إعادة إنتاج

البنى الهجينة والهامشية، كالتي يسعى إليها أرباب التغريب ودعاة قيم التبعية، الذي يرون في عقائد الغرب كمالاً يجب السعي إليه، وهو ليس كذلك، لأنه «ليس هناك من أيديولوجية مهما أحكم تركيبها، ومهما امتدت إلى المجتمع والتاريخ، تستطيع أن تشمل جميع مظاهر التطور التاريخي»[41] بمعنى أن القيم والعقائد تبقى دائماً نسبية، ولا يمكن أن تصل إلى السيطرة الأفقية بحيث يتم تبنيها من كافة أبناء المجتمع، سواءً كانت تلك الأيديولوجيا وقيمها دينية أم وضعية.

وبالوقت ذاته، إن القول بوجود نظام قيم إنساني، وعام يصلح لكافة المجتمعات. هو محض اختلاق وادعاء. لأن النظام لا يَعرف إلا في نهاية العالم. وما عدا ذلك ليس إلا مشروعَ نظام. من هنا يمكننا إنكار القول: بأن الليبرالية نظام يصلح لكافة المجتمعات، كما يمكن إنكار ما أطلق عليه: «النظام العالمي الجديد» لأن هذا النظام لم يوجد بعد حقيقة، كما أن قيَمهَ هي قيم الليبرالية والبراغماتية والنفعية. وهذه كلها لا يمكن تطبيقها في المجتمع العربي لأنها نشأت في وضعية مخالفة، ولم تأت إلا استجابة لتلك الوضعيات. لذلك لا بد من أيديولوجيا ومنظومة قيم متوافقة معها تنبع من موقع الاستجابة الفاعل لوضعية اجتماعية عربية أحوج ما تكون للتغيير والتطوير. ولكن قبل أن يعمل العربي من أجل بناء النظام الجديد، قيماً وعقيدة ومصيراً «عليه أن يخسر تماماً ثقته بكفاءة الوجود العربي التقليدي على الاستمرار، ويشعر بأنه أصبح غريباً فيه، ويحس بحاجة عميقة إلى تجاوزه وإلغائه»[42] وليس القصد من وراء إلغاء الوجود التقليدي، إلغاء التاريخ وتجاوز منظومة القيم كافة، بل الغاية هي العمل على إلغاء هذا الوجود الذي نحن فيه، وقد أصبح تقليدياً بسبب من انعدام حركة التجديد الذاتية وحتى حرية الحركة، أو أصبح متحققاً من خارج الوجود الأصيل.

في العالم العربي ومجتمعه المعاصر توجّهات قيمية وأيديولوجية عديدة متخالفة ومتوافقة، كلاً أو بعضاً، منها ما يرى بوجوب التخلي عن كافة القيم واستبدالها بقيم جديدة من تلك التي تسود في المجتمعات الأوربية، ومنها ما يحاول أن يكون قيماً فيها من المعاصرة ما فيها، وفيها من التراث ما فيها، بغاية بناء حضارة عربية جديدة «حضارة تستلهم الوجدان والروح والإنسان في عالم باتت فيه هذه القيم غريبة منبوذة، هي دعوة يعسر تماماً الاستهانة بها أو التنكر لها»[43] والقيم المطلوبة لا تتشكل تلفيقاً بين قيم وضعيتين اجتماعيتين مختلفتين. كالعربية والأوربية. إنما يجب فعله وتشكيله هو تحقيق

الوحدة للتنوع والتكاثر القيمي في العالم العربي، بواسطة عملية تثقيفية تربوية متكاملة. لأن التقريب بين قيم البداوة والريف والمدينة، أهم من التقريب بين القيم العربية والأوروبية، وإن مهمة إلغاء العداء التقليدي بين الريف والمدينة في المجتمع العربي من المهام الملحة. لأن هذا العداء قد ترسخ إلى حد بعيد. ومن مقارنه بين قيم الريف والمدينة يظهر مدى التنافر، خصوصاً في المظهر الاقتصادي لتلك القيم. فعادةً ما ينظر ابن الريف إلى ابن المدينة على أنه مستغل لأنه تاجر.

وهذه الأحكام القيمية، صحيح أنها أخلاقية في فرضياتها الأساسية، لكنها تعلن أن المصالح الاقتصادية تخضع لقضية الحياة الأولى والأهم، والتي تتمثل بالخلاص من كل أشكال القهر والاستلاب. ويمكن أن ينسحب هذا الوصف على المجتمع العربي تجاه المجتمع، أو، المجتمعات الأوربية، فنسبة التقدم والمدنية بين ابن الريف والمدينة، تكاد تساوي ذات النسبة بين المجتمع العربي والمجتمعات الأوربية. ولذلك يبقى الأوربيون في موقع من يقوم بفعل الاستغلال الدائم، وفرض الاستلاب والقهر على غيرهم من المتخلفين عنهم. في الوقت نفسه، لا يمكن القول أن الحيف على المجتمع العربي يأتي دائماً من الغرب، فنحن نقع بذلك الحكم، في مطب الدوغمائية والأيديولوجية التي من صفتها أنها تنزع دائماً إلى تحديد وتوجيه الأحداث ووضع التفسيرات القسرية وفرضها على الواقع، كما أن الأيديولوجيا تحاول دائماً «أن تضبط الواقع في تركيبها رغم تحولاته، وتشكل ما يمكن تسميته بلاهوت الأيديولوجية»[٤٤] وللإنصاف نقول: إن كثيراً من أبناء المجتمع العربي يطلقون أحكاماً قطعية مستندين بذلك إلى بَناهم الأيديولوجية، وذلك بهدف إراحة أنفسهم من عناء البحث. ولذلك يصبح من الضروري دائماً التسلح بمنهج علمي في التحليل الواقعي للمشاكل المشخصة. منهج يسبر أغوار الحياة الاجتماعية الثقافية ـ الاقتصادية، هذا أولاً، «والثاني الإيمان بقيمة الحرية، وبأنها المقدمة الأولى التي لا غنى عنها في أية فعالية تهدف إلى تغيير العالم العربي، وتوجيهه في الطريق الذي يراد له أن يحثّ الخطى فيه»[٤٥]. وحين يصبح العالم العربي كذلك، أي بادئاً في فعل التغيير لا يعود متهماً، وهي تهمة ثابتة، كما قال محمد عابد الجابري بلسان أبناء المجتمع العربي، بأننا «نستورد الفكر بكل مضمراته الأيديولوجية، وبكل أسسه المادية، حتى مع بعض تطلعاته، لماذا؟ لقد كان من الممكن أن يمر هذا الاستيراد بإعادة تحويل داخل بلدنا لو أننا ننتج العلم، لو أننا ننتج الفلسفة، لو أننا ننتج الفكر. إلا أن المَشكَلَ هو أننا نستهلك فقط»[٤٦] وليس انعدام الإبداع، وعدم وجود إنتاج الفلسفة أو الفكر أو العلم في العصر الحالي دليلاً على

أننا مجتمع غير قادر على إنتاج ذلك كله، فكما أن عدم وجود مجتمع إسلامي، أو عادل، أو متقدم. لا يشكل حجة ضد الإسلام، أو العدالة، أو التقدم. كذلك فان انعدام وجود فلسفة عربية حديثه، وعلم عربي حديث، ليس دليلاً على عدم قدرة العرب على إنتاجهما جميعاً، ودليل على عقم العرب في هذه المجالات. فهذا ما يمكن نفيه، ولكن ليس نفياً أيديولوجياً، بل واقعياً تاريخياً، لأن العنصر العربي تاريخياً، أثبت أنه غير عقيم علمياً أو فلسفياً أو فكرياً. ولكنه في العصر الحالي مصاب بشلل مؤقت في تلك الأنواع من الأنشطة الإنسانية. وهنا يصبح قول سامي خرطبيل ضرورياً، بأن القيم الفاعلة، القيم التاريخية، قيم إنتاج للذات، إنها قيم تمتلك فعل تحقيق الوجود[٤٧] لأننا عندما نمتلك الذات، نمتلك الحرية، وبالتالي فان الشعور بالوجود الحر يفضي إلى القول: إن الإيمان بالحرية يظل الشرط الأساسي لكل فعل إنساني «والذي يدافع من البداية عن الحرية يدافع في النهاية عن نفسه»[٤٨] وإذا سبق وقلنا: إن قيمة الحرية تبقى قيمة، أو محور القيم السياسية، إلا أنها ذات صفة اجتماعية ونفسية فردية، وهي مقترنة بالوعي الدائم بشروط الواقع الخارجي الاجتماعي والطبيعي. ورغم أننا قلنا آنفاً، أننا دعونا، وندعو إلى امتلاك الحرية في المجتمع وللمجتمع، فان دعوتنا تبقى دائماً، دعوة للشروع في فعل الحرية، لأن الحرية ومعها القيمة شروع حي واع، وتوجه دائم إلى كمال لا يمكن الوصول إليه. من هنا يصبح قولنا: إن كل إنسان يشعر ويحس بالحرية طالما أنه مقيّد وفاقد الحرية كلما اقترب شيئاً فشيئاً من تحقيق تلك القيمة. فالقيمة طريقها محدد، إنه القصد والتوجه، ولذلك فان «القصدية القيمية تتميز عن كل قصدية موضوعية، سواء أكانت إدراكية أم تخيلية أم تصورية»[٤٩] لقد قال بنثام رائد النفعية: إن كل قانون شر، لأن كل قانون يحدّ من الحرية. ولكن القانون إذا كان يدفع للإبداع والتفكير وتغيير الذات، فإنه قانون يفتح آفاقاً جديدة أمام ممارسة الحرية. والمجتمع الذي يمارس حرية النقاش ويرجع «إلى العقل المستقل في أحكامه، في الحياة السياسية والعقائدية، مجتمع خسر التقليد، أو بالأحرى مجتمع يمر بمرحلة انتقالية تحرر فيها العقل من التقليد»[٥٠] ونحن في العالم العربي أحوج ما نكون لهذه المرحلة الانتقالية التي تحررنا من فعل التقليد مهما كانت هويته. فالمجتمع العربي والإسلامي لم تحدث في داخلهما أية نقلة نوعية منذ فجر الإسلام قبل أربعة عشر قرناً. فالإسلام أحدث الانقلاب الأول ومنذ بدء الإسلام وحتى تاريخه «لم يحدث في الوجود العربي أي انقلاب متكامل آخر. وضرورة الانقلاب أصبحت ملحة»[٥١] في الزمن العربي المعاصر، الذي أصبح فيه في وضع لا قرين له لا في السابق ولا في التاريخ المعاصر. ولذلك

غدا لا بد من الخروج من هذا الوضع المأزقي. وهنا أصبح السؤال الماركسي «ما العمل» مشروعاً.

إن الإجابة متروكة لمفكرينا العرب عامة، وللمختصين بعلم الاجتماع وعلم الأخلاق خاصة. وسواء جاءت الإجابة تلبية لقيم آبائنا أو أجدادنا وموائمة لعصرنا، فلا ضير في ذلك، لأن «الممارسة النظرية الواعية للتراث ولثقافة عصر معاً، والممارسة العملية للحياة النضالية التي تخوضها شعوبنا من أجل الازدهار والتقدم، هي السبيل الوحيد لخلق ثقافة وطنية صحيحة شعبية ومستقبلية، ثقافة يصنعها التاريخ وتصنع التاريخ، ثقافة أصيلة ومعاصرة معاً»[٥٢] ففي المجتمع العربي قوىً تبدع وتخلق وتجدد، كما أن فيه قوىً للمحافظة والتقليد مكررة التاريخ الماضي كما يجب أن يكون التكرار. ونحن في المجتمع العربي أحوج ما نكون إلى قيم الخلق والإبداع والتجديد، لأن هذه القيم هي التي توحدنا وتنقلنا إلى حيث التغيير. وإذا كانت الأخلاق «رغبة تتطلع إلى النظام والى الإنسان وتهدف إلى فهم السلوك البشري فهماً باطنياً»[٥٣] فان قيم التغيير والتطوير، أيضا، رغبة ملحة هدفها فهم السلوك البشري الفردي والاجتماعي والعمل على تغييره إلى ما هو أفضل. وإذا سمحنا لأنفسنا البحث في موضوع القيم، فان ما أجزناه لأنفسنا، يأتي تحت بند المحاولة، مع المطالبة بالوقت نفسه، لباحثينا ومفكرينا وعلماء النفس والتربية والاجتماع، لوضع أسس وضوابط منهجية في التربية، ورسمية في المجتمع والسياسة، للتخلص من كثير من الأوبئة الأخلاقية والاجتماعية التي بدأت منذ زمن تغزو مجتمعاتنا. وتجد لها مكاناً في نفوس أفرادها. حتى أنها بدأت تنال من هويتنا وقيمنا الوطنية والقومية، وكأن تخوّف زكريا إبراهيم كان في محله، حين خشي «أن يكون فلاسفة الأخلاق في مجتمعنا العربي المعاصر قد تناسوا دورهم في هذه الفترة الحرجة من تاريخنا، فتنازلوا عن كل شيء لرجل الاقتصاد، أو الاجتماع، أو السياسة»[٥٤] فالباب مفتوح أمام فلاسفة الأخلاق والمفكرين والمثقفين العرب، للدخول إلى بنية العقل العربي، ومنظومة القيم العربية، وللواقع الاجتماعي والاقتصادي والسياسي العربي، لإصلاح ما اعتّل وتقويم ما اعوج.

وإذا كان الفكر القومي العربي لم يصل إلى مرحلة تتقدم الواقع أو مجاراته «لأنه يسير بذيل الأحداث، بذيل الواقع والمرحلة الانتقالية، عاجز عن تقدمها، أو حتى عن مجاراتها»[٥٥] وليس رجل الأخلاق وفيلسوفها العربي خارج دائرة الفكر القومي العربي، فالأخلاق هي صاحبة دور كبير في هذا الفكر، وجانب مهم جداً فيه، ومع أن الحركة القومية العربية، على حد تعبير نديم البيطار، لم توفق حتى الآن إلى تكوين فكر يبرز ذاته

أمام التاريخ، ويتجاوز «ذاته في موقف آيديولوجي يثير ويدهش في انقلابيته، كما يثير ويدهش في عجزه المرتكز على مسكنته العقائدية»[٥٦] والاستكانة التي يذكرها البيطار لنا، ليست مطلقة، فالمجتمع العربي كغيره من المجتمعات، وفي كل مجتمع «نجد مجموعة من القيم تولدها آيديولوجية معينة يتمسك بها المجتمع ويعيش فيها، ويجد بها وحدته والإطار الذي يحدد سلوكه ويدعمه»[٥٧] فالآيديولوجيا عبارة عن قيم عديدة، أو عبارة عن شجرة فروعها القيم المنبثّة في كافة مجالات الحياة. والمجتمع العربي المعاصر قد وصل الى مرحلة حساسة، اعتقد، أنه وعى نفسه وواقعه، ولذلك فاننا نتفاءل مع عبد الله العروي حين قال: «إنني واثق من أن العرب على باب التاريخ الجدّي الذي سيلجونه، الغد لا بعد غد. لكن ذلك لن يكون بفتح باب الاجتهاد فحسب، بل يجب أيضاً إغلاق باب التقليد كلياً ونهائياً»[٥٨].

أما الآن، فقد رأينا أن القيم تدخل في كل مجالات أنشطة المجتمع، واذا كنا قد رأينا أن الأخلاق، ربما، كانت أساس منشأ القيم، إلا أننا ايضا، نؤكد أن الأخلاق هي الصفة التي تسم كافة أشكال التعامل والتفاعل الانساني. فما من فعل إلا وله وجهه الأخلاقي، سواء الوجه المشرق، أو الوجه المظلم، كالقيم التي تعرّضنا لها من تبعية، واستهلاكية، وتغريبية، وأوربه، وتقليد... الخ ونحن كعرب إذا لم نتجاوز تلك القيم، واذا لم نفتح باب الاجتهاد، فاننا سنكون في الموقع الذي دعانا إليه شارل مالك، وبالتالي لن نكون موجودين. أو نكون من أولئك الذين تحدث عنهم، مونتر لان، حين قال: «إن كل الأدبار بالأرجل هو الذي يصنع اخلاقية الشعوب»[٥٩] ولا أرى أن العرب يريدون أن يكونوا من أهل السفوح المالكية، ولا ممن تصنع أخلاقهم بركل الأدبار. فقد كفاهم الذين عانوا منه حتى الآن، وربما سيعانونه، وإلى زمن مستقبلي. ولكن المطلوب، هو تجاوز الواقع الحالي في العالم العربي. وإذا كنا في سياق البحث لم نفصل في نسق القيم فنحدد القيم - الوسائل، التي تركز على قيم المفاضله بين سلوك وآخر، وجاء تركيزنا على القيم الغائية، كالحريه، والمساواة، والاستقلال، والعدالة، والكرامه، والوطنية، والقومية، والوحده... الخ فذلك لاعتقادنا أن القيم الغايات، هي الموجَهة للقيم الوسائل. كما أننا لم ندخل في معاني القيمة في العلوم المختلفة، كعلم النفس وعلم الاجتماع والفلسفة والدين. لأننا رأينا ذلك يدخل في مجال آخر[٦٠] ونحن لم يكن تركيزنا على الجانب الاجتماعي - السياسي للقيم، إلا لأننا رأينا أن هذا الجانب بحاجة أكثر من غيره للعناية والبحث، بسبب من الوضع الاجتماعي - السياسي والاقتصادي المتردي في الوطن العربي. وقد لاحظنا، ونلاحظ، أن الثقافة والوعي

في المجتمع العربي يرتكزان بشكل كبير على القيم القدرية والسلفية وقيم الاتباع والانغلاق والعار والاحسان، في حين أن دعوتنا جاءت إلى تكوين شخصية عربية، ووعي وثقافة عربيين ترتكز جميعها في تكونها ونشوئها على «القيم المستقبلية والاختيارية والابداعية والانفتاحية وقيم العدالة، والشعور بالذنب، والنقد الذاتي والمواجهة»[٦١] وقيمة الحرية قبل كل القيم، التي تحقق الاستقلال والتحرر من التبعية والتخلف والتغرّب والدونية، وتمنحنا إحساساً وشعوراً بقدرتنا على أن نوجد في هذا العصر على قدم المساواة مع من يريدون نفينا من هذا الوجود.؟. سواء أكانوا من جنسنا، أم كانو من غيرنا.

# المصادر والمراجع


(١): عادل العوا . القيمة الاخلاقية . الشركة العربية للصحافة والطباعة . ط١ .

(٢): وفق ١٩٦٥ . ص٢٤٩

(٣): غي روشية ـ مدخل الى علم الاجتماع ـ ترجمة مصطفى وندشلي ـ المؤسسة العربية للدراسات العربية للدراسات والنشر . ط١ . بيروت ١٩٨٣ . ص٨٨

(٤): يوسف كومبز . القيمة والحرية . ترجمة عادل العوا ـ دار الفكر ـ ط١ ـ دمشق ـ ١٩٧٥ ـ ص٧٧

(٥): عادل العوا . القيمة الأخلاقية . م.س . ص٦٢

(٦): يوسف كومبز . القيمة والحرية . م.س . ص٢٧

(٧): زكريا ابراهيم . المشكلة الخلقية . مكتبة مصر . ط٣ . القاهرة . ١٩٨٠ . ص٧٧

(٨): عادل العوا . القيمة الأخلاقية . م.س . ص٦٢

(٩): حامد خليل . مشكلات فلسفية . المطبعة الجديدة . ط١ . دمشق ١٩٨٠ . ص٣٤٠

(١٠): يوسف كومبز . القيمة والحرية . م.س . ص٦٢

(١١): عادل العوا . القيمة الأخلاقية . م.س . ص٦١

(١٢): يوسف كومبز . القيمة والحرية . م.س . ص٤٥

(١٣): جميل صليبا . المعجم الفلسفي . ج٢ . دار الكتاب اللبناني . ط١ . بيروت ١٩٨٢ . ص٢١٤

(١٤): غي روشية . مدخل الى علم الاجتماع . م.س . ص٩٧

(١٥): عادل العوا . القيمة الأخلاقية . م.س . ص٦٧

(١٦): يوسف كومبز . القيمة والحرية . م.س . ص٨١

(١٧): عادل العوا . القيمة الأخلاقية . م.س . ص٦٢

(١٨): عادل العوا . المرجع السابق . ص٦١

(١٩): غي روشية . مدخل الى علم الاجتماع . م.س . ص١٠٦

(٢٠): ف. نيتشه. أصل الأخلاق وفصلها. وترجمة حسن قبيسي. المؤسسة الجامعية للدراسات. ط١. بيروت ١٩٨١. ص٢٢

(٢١): سامي خرطبيل. الوجود والقيمة. دار الطليعة. ط١. بيروت ١٩٨٠ ص٩٦

(٢٢): حليم بركات. المجتمع العربي المعاصر. مركز دراسات الوحدة العربية - ط٣ - بيروت ١٩٨٦ ص٧٣

(٢٣): يوسف كومبز. القيمة والحرية. م.س. ص٢٤

(٢٤): . حليم بركات. المجتمع العربي المعاصر. م.س. ص٧٥ . ٧٦

(٢٥): حليم بركات. المرجع السابق. راجع من ص٨٥ الى ص٨٨

(٢٦): حليم بركات. المرجع السابق. ص٩٩

(٢٧): عبد الله العروي. الآيديولوجيا العربية المعاصرة. ترجمة محمد عيتاني - دار الحقيقة - ط٤. بيروت ١٩٨١ ص١٨٣

(٢٨): نديم البيطار. الآيديولوجيا الثورية. المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر. ط٢ - بيروت ١٩٨٢. ص٣٧

(٢٩): نديم البيطار. المرجع السابق. ص١٨٧

(٣٠): أنور عبد الملك. تغيير العالم. عالم المعرفة الكويتية - المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب. ط١. الكويت ١٩٨٥. ص٩١.

(٣١): ماري زيادة. مجلة الفكر العربي المعاصر. العدد ٣٥ عام ١٩٨٥. ص٤٩

(٣٢): ماري زيادة. المرجع السابق. ص٤٩ . ٥٠

(٣٣): نديم البيطار. الآيديولوجيا الثورية. م.س. ص١١٢

(٣٤): نسيم خوري. مجلة الفكر العربي المعاصر. العدد ٣٥ عام ١٩٨٥. ص٦١

(٣٥): فهمي جدعان. أسس التقدم عند مفكري الاسلام في العالم العربي الحديث - المؤسسة العربية للدراسات والنشر. ط١. بيروت ١٩٧٩. ص٥٤٦

(٣٦): ج - ألبرتيني - التخلف والتنمية في العالم الثالث - ترجمة دار الحقيقة - ط٣ - بيروت ١٩٨٠. ص٤٤

(٣٧): حليم بركات. المجتمع العربي المعاصر. م.س. ص١٠٠

(٣٨): شارل مالك. المقدمة - ق١ - دار النهار للنشر - ط١ - بيروت ١٩٧٧ - انظر صفحة ٣٥٧ وما بعدها.

(٣٩): شارل مالك. المرجع السابق. ص٣٥٧

(٤٠): ماري زيادة. مجلة الفكر العربي المعاصر. م.س. ص٥١

(٤١): أنور عبد الملك. تغيير العالم. م.س. ص١٨١

(٤٢): نديم البيطار. الآيديولوجيا الثورية. م.س. ص١٠٥

(٤٣): نديم البيطار. المرجع السابق. ص٨٣٥

(٤٤): فهمي جدعان. اسس التقدم عند مفكري الاسلام. م.س. ص٥٤٧

(٤٥): نديم البيطار. الآيديولوجيا الثورية. م.س. ص١٠٥

(٤٦): فهمي جدعان. أسس التقدم عند مفكري الاسلام. م.س. ص٥٥٠

(٤٧): محمد عابد الجابري. التراث والحداثة. مركز دراسات الوحدة العربية. ط١. بيروت ١٩٩١. ص٢٥١

(٤٨): سامي خرطبيل. الوجود والقيمة. م.س. ص٩٤

(٤٩): فهمي جدعان. أسس التقدم عند مفكري الاسلام. م.س. ص٥٥١

(٥٠): يوسف كومبز. القيمة والحرية. م.س. ص٢٦

(٥١): نديم البيطار. الآيديولوجيا الثورية. م.س. ص٦٦٣

(٥٢): نديم البيطار. المرجع السابق. ص٨٣٦

(٥٣): محمد عابد الجابري. التراث والحداثه. م.س. ص١٢١

(٥٤): عادل العوا. القيمة الأخلاقية. م.س. ص٣٦

(٥٥): زكريا إبراهيم. المشكلة الخلقية. م.س. ص٣٨

(٥٦): نديم البيطار. الآيديولوجيا الثورية. م.س. ص٨٣٨

(٥٧): نديم البيطار. المرجع السابق. ص٨٣٩

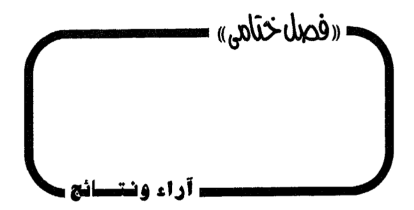
(٥٨): نديم البيطار. المرجع السابق. ص١٨٢

(٥٩): عبد الله العروي. الآيديولوجيا العربية المعاصرة. م.س. ص١٨٩

(٦٠): موريس دوفرجيه. مدخل الى علم الاجتماع. ترجمة جمال أتاسي. دمشق. د.ت. ودون ذكر رقم الطبعة. ص٢٤٤

(٦١): أنظر: عبد اللطيف محمد خليفة. ارتقاء القيم. إصدار المجلس الوطني للثقافة والآداب. الكويت. ١٩٩٢. ص٣٦ الى ص٤٠ تجد تفصيلاً لمعاني القيم.

(٦٢): حليم بركات. المجتمع العربي المعاصر. م.س. ص٣٥٨




☆ كنا قد ثبتنا في خواتيم الفصول السابقة، وفي ثناياها، بعض الآراء، كما أجملنا بعض النتائج التخصصية لكل فصل. وفي هذا الفصل، واعتماداً على ما كنا قد قررناه في الفصول السابقة، فاننا نتفق مع غيرنا في القول: إن المجتمع العربي يمر الآن في أسوأ مراحله التاريخية. وذلك، بسبب الظواهر الخطيرة التي تسيطر عليه، والتي خلّفت قيماً أسوأ منها، غدت تتحكم بالوعي وبحركة المجتمع. وبما أن الوضع كما هو عليه، في المجتمع العربي، أو المجتمعات العربية، أو الجماعة العربية كما اقترحنا حين بحثنا في أزمة الهوية. فلم نعد في العالم العربي بكافة تبدياته بحاجة الى تنظيمات جديدة، وإنشاء مؤسسات جديدة وأجهزة جديده أيضاً. بل، إن أهم ما نحتاج اليه في الوطن العربي أو «العالم العربي» هو الخروج من الوضع المأزقي، ما نحتاج إليه هو: آيديولوجية ثورية تقوم بواسطة حامليها بفعل التغيير. إن الآيديولوجية التي تحتاجها أمتنا، مهمتها الكشف عن «إمكاناتها الذاتية، في مجرى صراعها الكبير من أجل مصير جديد، من أجل إنسان عربي جديد»[1] أما كيف سيتحقق هذا المصير الجديد، ومتى سيولد الانسان العربي الجديد. فان ذلك لن يتحقق عبر استمرارية وتواصل تاريخية ومعرفية مع الماضي، مع الآباء والأجداد، مع البنية المعرفية التراثية والتقليدية والمستعارة، قطيعة غايتها الارتداد الى الداخل، الى الذات، الى البنية العربية الداخلية واكتشاف جوانبها كافة، والغاية، هي، تجاوز الداخل المريض، والتخلص من الخارج المسبب لبعض أنواع المرض تمهيداً للقيام بعملية تنموية حقيقية وذاتية تقضي على أضخم ظاهرتين تثقلان المجتمع العربي وتشلان حركته. هاتان الظاهرتان هما:

التخلف والتبعية، فالتخلف الذي يسم المجتمع العربي في كافة أقطاره، هو ابن الماضي وابن الحاضر، والتبعية التي تتصف بها الأقطار العربية، أو تصف الأقطار العربية

ومجتمعاتها بصفاتها حاكمة عليها جميعاً البقاء في موقع ذيلي، ولا فعل لها إلا الإستجابة لمتطلبات السوق العالميه.

إن التخلف العربي وكذلك التبعية، ليستا ظاهرتان ذاتيتان في المجتمع العربي، بل، هما ذاتيتان وموضوعيتان معاً. فالتخلف الذي أصّل ذاته في الوطن العربي، كان بفعل ذاتي وخارجي بالوقت ذاته، وأدى بالتالي، إلى تكوين ظاهرة التبعية، ومن ثم الى إعادة إنتاج ذاته وإنتاج التبعية معه، ثم خلّفا معاً النزعة الاستهلاكية التي سيطرت على شرائح عديدة من المجتمع العربي. وقد ولدت النزعة تلك، ثقافتها التي استمرت مع توالي الإنهيارات السياسية والعسكرية والاقتصادية والاجتماعية والقيمية في الوطن العربي. ومن هذه الانهيارات التي ساهمت، أيضاً، في ترسيخ التخلف والتبعية وسيادة النزعة الاستهلاكية والهجرة والتقليد... الخ في المجتمع العربي، ذلك الانهيار الكبير في الوطن العربي الذي سببته حربي الخليج: الأولى والثانية. وهاتان الحربان ساهمتا بإحداث الانقلاب الكبير الذي تمثلت نتائجه بما يلي:

**أولاً**. تدمير القطر العربي العراقي عسكرياً واقتصادياً واجتماعياً ووطنياً بشكل لم يسبق له مثيل.

**ثانياً**. ساهمت في تدمير الثروات العربية واستنزافها ووضعها في خدمة أعداء الأمة العربية ومستغلي ثرواتها. حتى غدت أغنى الدول العربية «السعودية» مدينة، هذا عدا تعثر عملية التنمية في بقية الدول العربيه.

**ثالثاً**. منحت، تلك الحروب «اسرائيل» الحماية المطلوبة، وأمدتها بمقومات جديدة لرفد قوتها واتساع هيمنتها ومدى سيطرتها في المنطقة العربية والعالم، اضافة للدعم المالي والسياسي والعسكري الذي حصلت، وما تزال، تحصل عليه.

**رابعاً**. حولت، تلك الحرب، معظم الوطن العربي الى محمية أمريكية.

**خامساً**. فقد الوطن العربي القدرة على التعامل مع المتغيرات الدولية وأصبح منفعلاً بتلك المتغيرات لا فاعلاً فيها على عكس «اسرائيل». وليس كذلك فقط، بل، استغلت «اسرائيل» تطور الأحداث لمصلحتها بشكل مدروس حتى صار لها «دور في إحداث التطور، عكسنا تماماً، لا دور لنا في التطور، ولا في إحداث التطور، ولا في استغلال التطوّر»[٢] وكان أن تمزقت البلدان العربية شرممزق، وتحولت الى محاور وأقطاب

ومراكز متنافرة التوجهات والعقائد والمواقف والقيم، وخصوصاً القيم السياسية. وصارت بعض القيم السياسية في الوطن العربي مناطق ألغام يحرم الدخول اليها، وأهم هذه الألغام: الديمقراطية والحرية والوحدة والأحزاب... الخ.

وصار الحديث فيها، أو عنها، جريمة يعاقب عليها القانون. في الجانب الآخر، وخصوصاً من قبل السلطات، ظهرت الشعارات الكبيرة الطنّانة. محاولة مشاكلة الشعارات والعبارات والألقاب المطلقة في الغرب. فطرح شعار: النظام العربي الجديد، قياساً على شعار النظام العالمي الجديد. وطرح لقب بطل الصحراء على عدد من العسكريين العرب، استنتاجاً من شعار «عاصفة الصحراء».

وصار اسم صاروخ «باتريوت» إسماً للعب الأطفال في الوطن العربي، وفي العراق طرحت شعارات في غاية الغرابة: أم المعارك ـ قادسية العرب ـ البوابة الشرقية... وكثير غيرها لا سبيل الى حصرها. وكل ذلك ساهم في اعادة الانسان العربي الى القوقعة التقليدية، والى ولاءاته التخليفية القديمة، عاد العربي وإمكاناته «في قواعد روتينية، وضبط علاقاته في سلوك رتيب، وبلورة نفسيته وعقليته في أطر ساكنه ـ Passive ـ ثابته. مما «قاد» ويقود الى تجميد قوى الخلق والإبداع في الإنسان التقليدي، وشل قدراته على القيام بمبادرات حرة أمام التاريخ. التقليدية تعني في الواقع سلوكاً تتحكم به قواعد وحوافز أصبحت عفوية وتلقائية في عملها، تشكل طبيعة ثانية للفرد»[٣] وصار الانسان العربي مطواعاً لعمليات التمويه والتعمية التي تمارس عليه من الأعلى، كما أصبح هو نفسه يموّه ويتغابى على السلطة حتى لا يطاله عقابها، كما صارت السلطة تمارس التعمية على المواطن حتى يبتعد عن نقدها أو يسعى لمحاسبتها، ومع مرور الزمن استمرأ الطرفان العملية لتصبح سجية ثابتة فيهما، ويصدق كل منهما أنه كذلك، من موقعه. وصار التمويه الآيديولوجي لا يصدر عن النية المسبقة والاصرار المبيّت. كما صار المتبني لفكرة آيديولوجية مموهة يتبناها بصدق واخلاص غير شاعر بالزيف الذي يطبع وعيه، لأنه منغمس في الآيديولوجيا. يرى الواقع بذهن حالم وليس بعقل عالم»[٤] فعل التمويه المشار إليه، تحول الى سلوك دائم ما بين السلطة والمجتمع، فالسلطة لا تصرح، والمجتمع لا يصدق. ليَصل الأمر بعد ذلك الى وضع يمتلئ فيه الكيل، ويتحول الأمر الى نقيضه، فيتعرض بعض أفراد المجتمع الى السلطة بالهجوم، وترد السلطة عليهم بالعقوبة على اختلاف أصنافها. من التعذيب والاضطهاد الى التشريد والنفي والتهجير، وقد تكون

الهجرة. أو النفي، بالاختيار والإرادة. وهذا وذاك، أثر سلباً على عملية التنمية في الوطن العربي. لا بل، ساهم في ترسيخ التخلف وتنمية التبعية على حد سواء، هذا، في الوقت الذي عملت «اسرائيل» وتعمل على لمّ الشتات اليهودي من العالم، وتستقطب كافة العلماء والمثقفين والخبراء والسياسيين لتسريع وتيرة التنمية ورفع الأداء الداخلي، أيضاً، في ذات الوقت. نجد البلاد العربية تقوم بالفعل المعاكس، بوعي أو بدون وعي، كتضييق سبل العيش، والسبي، والتهجير، والدفع للهجرة، والضغط والقلق النفسي، وانعدام حرية الكلمة، وانعدام الحرية السياسية إلا في استثناءات قليلة. مما أدى ويؤدي باستمرار الى منعكسات خطيرة على عملية التطوير والتغيير البنيوي السياسي والاجتماعي والاقتصادي والثقافي العربي، وعلى عملية التنمية برمتها، علماً أن «التنمية فعل سياسي بأعلى معاني هذه الكلمة»(٥) فالتنمية لا بد أن تطال كافة القطاعات الاجتماعية، لأنها من حيث الأساس، فعل السيطرة النهوضي من قبل الجماعة الأكثر وعياً لمصيرها ومصير مجتمعها، وهي ذات غاية لا يمكن أن تنفصل عن مدلولها الحضاري. إنها، التنمية، فعل مدروس ومنسق بهدف السيطرة على الصيرورة الاجتماعية والاقتصادية وتوجيهها الى حيث يجب أن تحقق الوجود الحضاري للأمة أو المجتمع.

إن الذي أوضحناه عن التنمية، هو ما نريده في الوطن العربي. وقد سبقتنا إليه كثير من بلدان العالم التي كانت وراءنا في يوم من الأيام، كاليابان. أو التي لم تكن موجودة على الخارطة السياسية «اسرائيل» وصرنا نسمع وتلك حقيقة يجب أن لا نتعامى عنها بأن دخل الإسرائيلي من أعلى المداخيل في العالم. وإن كنا لا نجهل سبب كون هذا الدخل من الأعلى في العالم، ولا نجهل كيف يتحقق، سواء من التبرعات أو الهبات أو الأتاوات التي تفرض هنا وهناك على بلدان العالم، أو الشركات أو الأفراد. ومع ذلك تدعي «إسرائيل» بأنها الأكثر ديمقراطية في العالم، والأكثر نماءً في العالم. وحين يتعرض نظامها الإقتصادي أو السياسي لهزة عنيفة، كما في اغتيال رئيس وزرائها عام ١٩٩٥، فانها عادة ما تلقي باللوم على الجنون وترمي من كان وراء تلك الهزات بالاختلال النفسي والجنون، لأن نظامها «الديمقراطي» كما تدعي؟ يكفل حرية المعارضة، ولكن بالكلمه وليس بالرصاص، ومن يعارض بالرصاص فلا بد أنه متطرف أو إرهابي أو مجنون كما تصرح حسب واقع الحال؟. وهنا نلاحظ مسألة مهمة: أن لديهم تبسيطاً للأمور يصل الى حد الاستهجان، إذا كان الأمر يتعلق بمواطن منهم كما في قضية رابين.

ونرى تضخيماً للأمور، يصل، أيضاً، إلى حد الاستهجان كما في وصف عملية استشهادية، كعمليتي القدس خلال شهر آذار من عام ١٩٩٦ ـ ولكن الاستهجان الأول يقع تحت بند التمويه، في حين أن الاستهجان الثاني يقع تحت بند المغالطة والتمويه، أو على حد تعبير الشاعر الذي يصبح وارداً:

| | |
|---|---|
| قتل إمرئ في غابة | جريمة لا تغتفر! |
| وقتل شعب آمن | مسألة فيها نظر؟ |

ومن المفارقات الكبرى التي لوحظت عام ١٩٩٥، إبّان مقتل اسحق رابين أن عدد أيام الحداد التي أعلن عنها بلد عربي مجاور، زاد عدد أيام الحداد التي أعلنتها «اسرائيل» على مقتل رئيس وزرائها. وشاهدنا أحد الزعماء العرب يذرف الدموع الغزيرة في حفل التأبين، وهو الذي لم يذرف دمعة واحدة على اغتيال المصلّين في فلسطين قبل عامين. إنها مسألة فيها نظر فعلاً!.

مسألة أخرى جديرة بالتسجيل. إنها قضية الحرية والديمقراطية في الوطن العربي. فكثير من الأقطار تتغنى بالديمقراطية، وأنها تمارسها في أحلى حالاتها. ولكنها بقانون واحد تصادر ذلك التغني، وذاك القانون لا يصدر إلا بعد حالة مصادرة حرية البلد العربي لصالح بلد آخر، هو، عدو الأمس في أغلب الأحوال. فبعد زيارة السادات صدر قانون «العيب». وبعد اتفاق وادي عربه أصدر الأردن قانون «إطالة اللسان». وبعد غزة ـ أريحا أصدر عرفات قرار مكافحة الارهاب. وبعد «أم المعارك» والهزيمة النكراء يصدر الرئيس ـ هناك ـ مرسوم صيانة وحماية سمعة الرئيس... الخ وهذه القوانين تطال بعقوباتها كل من يحلم بالمعارضه. وأنه لأمر غريب أن يسجن نقيب المهندسين الأردنيين بتهمة إطالة اللسان، وهو في الحقيقة ما كان كذلك، إنما كان معارضاً لاتفاق وادي عربه، والصلح مع «اسرائيل» ووفق الإدعاء بالديمقراطية. هذا حقه في أن يقبل أو يعارض، ولكن وفق قانون إطالة اللسان فذلك جريمة تستوجب الاعتقال؟. أليس من المدهش حقاً أن بعض الدول العربية تصدر قوانين تصل في مستوى غرابتها، الى ذات مستوى غرابة اتفاقها مع عدو الأمس، بل وتزيد. فما هو العيب؟ ومن هو طويل اللسان؟ ومن هو الارهابي. وجميع مصدري القوانين أدعوا أنهم حماة الحرية والديمقراطية. هذا ناهيك عن عدد آخر من الأقطار العربية التي

سنت قوانين. كقانون سمعة العائلة المالكة، وقانون تقديس الملك، وقانون الحلال والحرام، وقانون التلميح يعني عن التصريح... الخ وكلها قوانين تصدرها السلطة التي تتحدث عن الديمقراطية. وأنها موجودة، وهي في التصريحات كذلك، لكن «ثمة فارق جوهري بين الديمقراطية بوصفها قيمة سياسية، وبين البنية التنظيمية، أو الهيكل المؤسسي الذي يتخذه التطبيق الديمقراطي في هذا المجتمع أو ذاك»(٦) إن الديمقراطية صارت شعاراً تتغنى به البلدان العربية، حتى تلك التي تمنع نشاط الاحزاب، وكلها تدعي ممارسة هذه الديمقراطية. ولكننا حين ندقق في كيفية ممارسة الحرية، وكيف تمارس تلك الديمقراطية، نجد ان البنى والهيكليات التي يسمونها ديمقراطية غير موجودة أصلا، وصرنا نلفى الحديث عن الديمقراطية غالبا ما يكون من السلطة، في حين أن الذي عليه أن يتحدث ويطالب بالديمقراطية فهو«كل من يقع خارج السلطة، كل من لايمارس الحكم يطالب بالديمقراطية»(٧) هذا هو الوضع السوي، وحين تتحدث السلطة عن الديمقراطية فهي مدعية، أما حين تتحدث الجماهير عن الديمقراطية فهي مطالبة. ومن يدعي الديمقراطية فما ذلك إلا لتبرير استمرار سلطته، أما الديمقراطية الحقة فهي للأكثرية. ولكن الديمقراطية كقيمة، تبقى خاضعة للتفسير، خاضعة للتغير. وبناء على ذلك فاننا نجد دائماً توجهين أو تفسيرين لقيمة الديمقراطية الحقة فهي للأكثرية. ولكن الديمقراطية كقيمة، تبقى خاضعة للتفسير، خاضعة للتغير. وبناء على ذلك فاننا نجد دائماً توجهين أو تفسير الكثره، وتفسير القلة يرى في قيمة الديمقراطية وغيرها من القيم أنها تتغير «نتيجة عوامل النضج، والاختلاف فيما يمكن أن نسميه بالزمن الارتقائي، وانها ترتبط بارتقاء الفرد ونمو شخصيته واتساع دائرة اهتماماته وعلاقاته الاجتماعية»(٨) فالقيم هنا على اختلاف أنواعها ودرجاتها تعتمد على الفرد ومدى نمو قدراته، والسلطة هي التي تقدر الأهلية في القدرة على الحكم القيمي. لكن الاتجاه الأمثل والعملي في القيم، وهو الأوسع والأجدر بأن يسود. هو ذاك الذي يتجه الى المجتمع ويعود منه على أنشطته وعلى أفراده، ويرتبط بشبكة العلاقات الاجتماعية وأصحاب هذا التوجه يفسرون «ارتقاء التوجهات القيمية في ضوء العوامل التاريخية والحضارية والثقافية، وأثرها في نسق قيم الأفراد»(٩) ووفق المنظور الثاني. إن القيم يجب أن تظهر في أشكال السلوك الفردي على أنها صور اجتماعية، ووعي مجتمع، فما يريده المجتمع من الفرد يؤديه الفرد سلوكاً فعلياً أو قولياً، سلباً أو إيجاباً. فاذا كانت أشكال السلوك الفردية سلبية أدت الى تغريز القيم السلبية لديه ولدى المجتمع الذي يعيش في كنفه، فتترسخ الولاءات والعلاقات القبلية والعائلية

والسلفية والروح الإنهزامية والخضوع والاستهلاك والتبعية، وبالتالي تصبح كافة «الأفكار والقيم وأنماط العيش ونماذج الاستهلاك، والنماذج الاقتصادية والمؤسسية الصادرة عن الغرب، تنقل الى باقي دول المعمور - ومنها البلاد العربية - باسم التحديث. وقد أسرعت الصفوات المحلية الى لعب دور المحاكاة... مما أدى الى فشل تجربة هذه الصفوات وليس إلى فشل مشروع التحديث كما هو معتقد»[١٠] القول الوارد توّاً هو عبارة عن تسيّد لقيم القلة، أو محاولة لتسييد قيم القلة على الكل الاجتماعي، وهو يمثل رغبة من صفوة اجتماعية تريد نقل المرغوب من قبلها الى مجتمعها وتعميم أشكال سلوكها على المجتمع الذي تعيش في وسطه. وعندما لا يحالفها النجاح في فعلها، فانها تلقي باللوم على المجتمع متهمه إياه بعدم الرغبة بالتحديث والحداثة، وبالسلفية والإنهزامية. ولا يخفى أن مشروع، أو، مشاريع نقل أشكال سلوك وقيم من مجتمع إلى آخر، عادة ما يتصدى لها أفراد، أو جماعات قليلة أعجبت وانبهرت بما رأت، فقررت فرضه بشكل أو بآخر على مجتمعها. وهذا هو حال البعض في المجتمع العربي، الذين استجابوا سريعاً لمظاهر المجتمعات الغربية بدلاً من أن يستجيبوا لحاجات المجتمع العربي، هذا المجتمع الذي تنوس وضعيته الاقتصادية والثقافية والسياسية بين قطبي التخلف والتبعية اللذين فعلا فعلهما في إحداث تغييرات عميقة في كافة البنى.

ضمن هذا الوضع العربي المظلم الآفاق نتساءل: ما العمل؟. وما العمل هو المشروع الواجب اعتماده لاضاءته. فالوطن العربي بكافة أقطاره بحاجة إلى التنمية، بحاجة الى النهوض. ولكن، هل نستيطع أن نتنبأ بالشكل المحتمل للتنمية المطلوبة، أو بالطريق الممكن سلوكه للنهوض؟.

واذا لم يكن ذلك كله مهماً منذ البدء، فما المهم.

يمكن القول: إن المهم من وجهة نظرنا - بادئ ذي بدء - «ليس التنبؤ فيما سيحدث من موقع التشاؤم، أو من موقع التفاؤل. المهم هو العمل على تصحيح الوعي، ليس بالوعظ والإرشاد، ليس بصبّ جام الغضب على هذه الجهة أو تلك، بل، بالتحليل والنقد: تحليل الوضع العربي ونقد الفكر العربي بصورة مستمرة متواصلة»[١١] والمشكلة، المعضلة الكبرى، لم تعد كيف نختار، وماذا نختار مما يدخل في نطاق الأصاله والقديم ومما يدخل في نطاق المعاصرة والحديث. بل، صارت المشكلة: متى نختار. لأن عنصر الزمن مهم جداً. ونحن عندما نبقى في حالة انتظار الاختيار، حائرين بين القديم والجديد، بين الأصيل والمعاصر،

فإننا نعمل على زيادة تخلفنا. ونجد أن الآخرين يسبقوننا باستمرار ليزداد البون الحضارية بيننا وبينهم. ونحن حين نختار نحقق حريتنا، ومع أن الإختيار صعب، لأنه ذو أوجه عديدة، لكن لا بد منه، ولا بد من الإسراع فيه. ومن أهم الخيارات التي تختصر لنا الزمن:

**أولاً**. خيار الديمقراطية.

**ثانياً**. خيار الوحدة، بنوعيها الوطنية والقومية.

**ثالثاً**. خيار الموضوعية والصراحة مع الذات.

ويجب أن يرافق هذه الخيارات وعي بالذات وللذات وبالخيارات نفسها، ومن ثم الشروع بفعل تنموي قائم على تحالف ديمقراطي شعبي. أما أي ديمقراطية نختار. فمن المؤكد ليس خيار الديمقراطية الجاهزة، المستوردة بقالبها الليبرالي. بل الديمقراطية التي تعتمد الأحزاب الشعبية العربية، والواقع العربي الاجتماعي والاقتصادي والثقافي دليلاً ومنهج عمل. ونحن حين نطالب بديمقراطية من هذا النوع «فاننا نطالب في الحقيقة بإحداث انقلاب تاريخي لم يشهد عالمنا، لا الفكري ولا الاجتماعي ولا الاقتصادي - العربي - له مثيلاً. إذن فلا بد من نفس طويل، ولا بد من عمل متواصل، وأيضاً، لا بد من صبر أيوب»[١٢] على ذلك، فإن الديمقراطية لا تبقى شعاراً، ولا فهماً ارستقراطياً ثقافياً، فالشعارات والأفهام لا تشير الى، أو بالأحرى، تعني تطبيقاً، في حين أن التطبيق للديمقراطية يعني أنها شعار قد اتخذ ورفع، وأنها معنىً قد تم فهمه وتحويله الى ممارسة فصارت حياة. إن الديمقراطية مشروع قابل للتعديل باستمرار، وأداة التعديل هي الواقع الذي يطبق فيه المشروع. وهنا تظهر وظائف الديمقراطية الاجتماعية بوضوح وجلاء. وهذه الوظائف تطبيقياً هي «تغيير البنية الذهنية العربية. تيسير الإندماج الاجتماعي وانتقال البنية الذهنية العربية. تيسير الإندماج الاجتماعي وانتقال السلطة الى النخب الجديدة داخل كل قطر عربي. شق الطريق نحو وحدة عربية... ثلاث وظائف تاريخية للديمقراطية في المجتمع العربي»[١٣] فالديمقراطية بهذا المعنى والمسار، أداة توحيد اجتماعي وسياسي عربية، تلتقي مع الوحدة حين تتبنى كآيديولوجية للمجتمع العربي «وآيديولوجية من هذا النوع، هي القاعدة التي تحتاجها/ الأمة/ في الشكف عن إمكاناتها وقواها الذاتية في مجرى صراعها الكبير من أجل مصير جديد، من أجل إنسان عربي جديد»[١٤] إن الانسان العربي الجديد، الذي «سيخلق» من رحم الوضع المتردي الراهن، تختلف نظرته للديمقراطية، وغيرها من القيم، عن نظرة من هم قبله. فهو لا ينظر إليها نظرة تأملية، ولا

يجعلها بمعزل عنه، ولا يتعامل معها ومع قيمة الوحدة تعامل أطراف متقابلة أو متباعدة، ولا ينظر إليهما نظرة حالم بهما. بل، ينظر اليهما نظرته لذاته، ينظر للديمقراطية نظرة المتحرك بواسطتها، وينظر للوحدة نظرة يرى أن الحياة واستمراريتها فيها، فيتعامل معها كمشروع عملي تاريخي «عملي بمعنى أنها يجب أن تؤسس على المصلحة والتراضي. وتاريخي بمعنى ان الواقع العربي نفسه أصبح يفرض الاتجاه نحو تحقيق حد أدنى من التعاون والتنسيق والتكامل والاندفاع. اذا أمكن. بين الاقطار العربية»(١٥) وهذا ما تنبه اليه أحد القادة العرب في منتصف السبعينات. فشخّص الوضع بدقة، وتمثله نظرياً وعملياً وسعى الى هدف يخدم هدف الوحدة، فاطلق تصوّره في التضامن العربي وعرفه فقال: «ان التضامن العربي هو صيغة من صيغ العمل، تبدأ بإزالة مظاهر وعوامل التوتر والقطيعة وتنتهي بشكل عال من أشكال التنسيق»(١٦) ففي هذا القول سبق تاريخي ومعرفي في الربط بين مقدمات الوحدة والوحدة، ووعي عميق للواقع المر القائم بين الأقطار العربية. أضف إلى ذلك، ان الوحدة الوطنية الداخلية في البلدان العربية من الأهمية بمكان، وهي مقدمة جوهرية لسلامة الوضع العربي وللقضية القومية العربية، فكلما زاد الاستقرار والوفاق الاجتماعي في أي قطر عربي، كلما مهد ذلك لاتساع الالتقاء القومي، والعكس صحيح أيضاً.

كان هذا الذي انتهينا منه للتو تحليلاً في الخيار الثاني، أما الخيار الثالث، فانه لم يلق إهمالاً، لا من القادة السياسيين، ولا من المفكرين. فمن الكلمات البسيطة في شكلها العميقة في دلالاتها ما قاله عبد الناصر: «ان حرية الكلمة هي المقدمة الأولى للديمقراطية» فكان ان ذهبت مثلاً، أيضاً، مما قاله الرئيس حافظ الأسد، مقولة غدت مثلاً وقيمة سياسية هي «إننا أحرار بقدر ما نملك من القوة، وأقوياء بقدر ما نملك من الحرية». إنها كلمات واضحة وصريحة. فالديمقراطية التي بناها عبد الناصر على حرية الكلمة، والقوة التي بناها حافظ الأسد على الحرية، لم تكن لتقال لولا الوعي الموضوعي بالواقع العربي. ومع أن الوطن العربي لم يستطع حتى تاريخه أن يسلك سلوكاً ديمقراطياً شعبياً واحداً يجمعه ليجعله قوياً بحريته، وحراً بقوته، فإن ذلك عجز يسجل على المجتمع والسلطة معاً، كما يسجل عليهما أيضاً القصور عن اللحاق بمتغيرات العصر. فحق الكلمة يمنح للأقوى، أو يحصل عليه الأقوى. وكما قال الجابري، فان حق الكلمة يؤخذ ولا يعطى «والحقوق لا تمنح، وإنما تؤخذ، ويجب أن نأخذها، يجب أن نفرض الديمقراطية فرضاً... طال الزمن أم قصر، ويجب أن ندفع الثمن... صغر الثمن أم

كبر»[١٧] خصوصاً وأننا في عصر التكتلات الكبرى، عصر لا مكان فيه إلا للأقوياء اقتصادياً وسياسياً وعسكرياً. أما الوطن العربي فإنه ما يزال يتلمس ذلك الوضع من بعيد، وتستثيره تلك المحرضات لأنْ يصبح فاعلاً من بعيد أيضاً، لكن تلمسه ما يزال فجّاً وسطحياً، ولم يصل إلى مستوى يدرك فيه «أن النظريات الاقتصادية هي جزء من تراكيب آيديولوجية تحيط بها وتحددها، والاقتصاديون يستمدون نظرياتهم من تلك الآيديولوجيات ويتأثرون بها، مهما حاولوا أن يقفوا موقفاً مجرداً. ومهما كانت الإضافات التي يحققونها جديدة ومبتكرة»[١٨] فالاقتصادي الأمريكي لا يستطيع أن يشذ عن تحقيق عقيدة أمريكا، كما أن الاقتصادي الفرنسي لا يستطيع أن يخالف آيديولوجيا الدولة الفرنسية. ولا الصيني ولا الياباني... الخ لكن أياً منهم يحاول أن يوفق بين منحاه ووجهة نظره الاقتصادية وعقيده، أو آيديولوجيا بلده الأصلي. وفي هذا تحريض وبيان، بيان أن العربي بأمس الحاجة الى آيديولوجية موحدة تشتمل على مجموعة قيم إيجابية بناءة، لا نسق قيم هدام. وتحريض لرجال الاقتصاد والمال والسياسة والفكر، للإسهام في تكوين تلك الآيديولوجيا وتنفيذ مراميها وتوجهاتها التي تخدم المجتمع والأمة في التخلّص من الدائرة المستحكمة بهما، آلا وهي التخلف والتبعية وما يدخل في فلكهما.

وإذا كان نسق القيم يتجلى في «مجموعة من العناصر المتفاعلة فيما بينها، لكي تؤدي وظيفة معينة، ويسهم كل منها بوزن معين حسب أهميته ودرجة فاعليته داخل النسق»[١٩] فان ما يجب إدراكه من كل ذي فعالية أن يفرض على نفسه القيام بمهمة أداء الوظيفة الداخلة في دائرة اختصاصه بالشكل الإيجابي البناء، مدركاً بالوقت عينه أن للقيم بعدين إحداهما سلبي، وثانيهما إيجابي. وهذان البعدان يجعلان من الواقع ميداناً لهما، وكل منهما يحاول فرض نفسه، إما ارتكازاً على دعم داخلي، أو مساندة خارجية، أو كليهما معاً، أي أن «هناك عمليتان تسيران جنباً الى جنب في ارتقاء القيم، هما نمو القيم وظهورها، واختفاء قيم أخرى»[٢٠] فاذا برزت للوجود قيمة الوحدة اختفت قيمة التجزئه، السلبية الصفه، وإذا ظهرت القيمة الايجابية، الكرم، مثلاً، اختفت قيمة التجزئه، السلبية الصفه، وإذا ظهرت القيمة الايجابية، الكرم، مثلاً، اختفت القيمة السلبية، البخل.

وقس على ذلك. ولا يدل شيوع قيمة ما على إيجابيتها، فهناك شذوذ على هذه القاعدة. ولكن ما يمكن أن يحكم به هو أن هناك قيم شرائحية في المجتمع «وخاصة إذا ارتبطت بفئة معينة من أفراد المجتمع، كرجال الدين مثلاً، أو العلماء، أو رجال السياسة»[٢١] ختاماً نستطيع أن نقول: إنه كلما كانت

قيم التخلف والتبعية والتجزئة السياسية والظلم... أكثر ظهوراً، كلما كانت قيم التحديث والتحرر والوحدة والعداله... الخ اكثر انحساراً وضموراً. ويقلب المعادلة، ولتسييد القيم الإيجابية في الوطن العربي، ولفرض التغيير المطلوب إحداثه في المجتمع العربي ووطنه الكبير، لا بد من الديمقراطية والوحدة والموضوعية، ولا بد من «إحلال الولاء للفكرة وللاختيار الآيديولوجي الحزبي محل الولاء للشخص حياً كان أو ميتاً»[22] ففي هذه الخيارات خلاص من التخلف والتبعية الذيلية والظلم من الآخر والظلام من الداخل، وكذلك، لا بد من التخلص من إلباس الثوب الأخلاقي المثالي لكافة القيم، ولا بد من فك الارتباط بين المعنى الديني للقيمة، والمعنى الاقتصادي والاجتماعي، لأن القيمة ما تزال حتى تاريخنا هذا مرتبطه بالدين في أوسع معانيها وفي أدق معانيها أيضاً، سواء بالحلال والحرام، أو بالثواب والعقاب الإلهيين، أو بالحسن والقبح الدينيين، فما وافق النقل «الشرع» فهو حَسَن، وما خالفه فهو قبيح.

بمعنى أن القيمة إذا لم تحرر من انحصارها باتجاه تفسيري معين، فإننا لا نستطيع أن نغيّرها. وبما أن القيمة إجتماعية قبل كل شيء، إذن لا بد من تغييرها إيجابياً بما يوافق تطورات المجتمع المثلى. وهذا ما يجعل القيمة شيئاً فشيئاً في نسق تحديثي مترابط متكامل متناغم، وتصبح كل قيمة متعلقة بغيرها نتيجية «انضوائها أو انحصارها مع عدد آخر من القيم في النسق القيمي للفرد - أو المجتمع - الأمر الذي قد يدفع الى تغيير القيمة علواً، أو هبوطاً بقدر ما يطرأ على قيمة أخرى في اتجاه آخر»[23] ولذلك كان تأكيدنا على الموقف المعتزلي الذي يرى في العقل مقياساً صحيحاً للأفكار والأشياء، فما استحسنه العقل أخذنا به، وما قبّحه نفرنا منه وابتعدنا عنه، ففي العقل مجلبة لخير عميم وفي الجهل مفسدة لمجتمع عظيم.

فما أحوجنا في المجتمع العربي لقيم يصنعها العقل الواعي المتفهم لحاجات المجتمع ومصالح المجتمع، وأهم هذه الحاجات وتلك المصالح: الديمقراطية والوحدة والموضوعية.؟!

**الدكتــور**
**محمد علي جمعه**

# المصادر والمراجع


(١): نديم البيطار. الأيديولوجيا الثورية. المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر. ط٢ ـ بيروت ١٩٨٢ . ص١٣١.

(٢): من خطاب الرئيس حافظ الأسد في ١٩٩٠/٣/٨.

(٣): نديم البيطار. من التجزئه الى الوحدة ـ مركز دراسات الوحدة العربية ـ ط٥ ـ بيروت ١٩٨٦ . ص٣٨٧

(٤): محمد عابد الجابري. وجهة نظر. نحو اعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر. مركز دراسات الوحدة العربية. ط١ . بيروت. ١٩٩٢ . ص٢١٤

(٥): ح. ألبرتيني ـ التخلف والتنمية في العالم الثالث ـ دار الحقيقة ـ ط٣ ـ بيروت ١٩٨٠ ص١٥٦

(٦): محمد شمرون. مجلة الوحدة. الرباط. العدد ٨٥. ١٩٩١. ص١٨

(٧): محمد عابد الجابري. وجهة نظر. م.س. ص١١٢

(٨): عبد اللطيف محمد خليفة ـ ارتقاء القيم ـ عالم المعرفة ـ المجلس الوطني للثقافة والآداب. ط١ . الكويت. ١٩٩٢ . ص٢٦

(٩): عبد اللطيف محمد خليفة. ارتقاء القيم. المرجع السابق. ص٢٧

(١٠): محمد شقرون. مجلة الوحدة. م.س. ص١٣

(١١): محمد عابد الجابري. وجهة نظر. م.س. ص١٤٠

(١٢): محمد عابد الجابري. وجهة نظر. المرجع السابق. ص١٢٢

(١٣): محمد عابد الجابري. وجهة نظر. المرجع السابق. ص١٢٦

(١٤): نديم البيطار. الأيديولوجيا الثورية. م.س. ص٨٣٩

(١٥): محمد عابد الجابري. وجهة نظر. م.س. ص٢١٢

(١٦): من خطاب الرئيس حافظ الأسد في ٢٤/ ٧/ ١٩٧٥.

(١٧): محمد عابد الجابري. وجهة نظر. م.س. ص١٢٩

(١٨): نديم البيطار. الآيديولوجيا الثورية. م.س. ص١٣١

(١٩): عبد اللطيف محمد خليفة. ارتقاء القيم. م.س. ص٣٦

(٢٠): عبد اللطيف محمد خليفة. ارتقاء القيم. المرجع السابق ص١٣٧

(٢١): عبد اللطيف محمد خليفة. ارتقاء القيم. المرجع السابق. ص١٣٧

(٢٢): محمد عابد الجابري. وجهة نظر. م.س. ص١٢٥

(٢٣): عبد اللطيف محمد خليفة. ارتقاء القيم. م.س. ص١٥٣

# المصادر العربية


١. ابن خلدون . المقدمة . ط١ . دار الفكر . دمشق . د.ت.

٢. أدونيس . الثابت والمتحول . ط١ . دار الفكر . دمشق . د.ت.

٣. زكريا ابراهيم . المشكلة الخلقية . ط٣ . مكتبة مصر . القاهرة . ١٩٨٠ .

٤. سمير أمين . ازمة المجتمع العربي . ط١ . دار المستقبل العربي . القاهرة . ١٩٨٥ .

٥. سمير أمين . بعض قضايا للمستقبل . ط١ . دار الفارابي . بيروت . ١٩٩٠

٦. علي أومليل . الاصلاحية العربية والدولة الوطنية . ط١ . دار التنوير . بيروت . ١٩٨٥ .

٧. حليم بركات . المجتمع العربي المعاصر . ط٢ . مركز دراسات الوحدة العربية . بيروت . ١٩٨٥ .

٨. محمد سعيد رمضان البوطي ـ السلفية مرحلة زمنية مباركه ـ ط١ ـ دار الفكر ـ دمشق ـ ١٩٨٨ .

٩. نديم البيطار . الآيديولوجيا الثورية ـ ط٢ ـ المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر ـ بيروت ـ ١٩٨٢ .

١٠. نديم البيطار ـ من التجزئة الى الوحدة ـ ط٥ ـ مركز دراسات ـ الوحدة العربية ـ بيروت ـ ١٩٨٦ .

١١. طيب تيزيني . من التراث إلى الثورة . ط٣ . دار دمشق . دمشق . ١٩٧٩ .

١٢. فتحي التريكي + رشيدة التريكي ـ فلسفة الحداثه ـ ط١ ـ مركز الانماء القومي ـ بيروت ـ ١٩٩٢ .

١٣. فهمي جدعان ـ اسس التقدم عند مفكري الاسلام ـ المؤسسة العربية للدراسات والنشر ـ بيروت ١٩٧٩ .

١٤. محمد عابد الجابري ـ التراث والحداثة ـ ط١ ـ مركز دراسات الوحدة العربية ـ بيروت ـ ١٩٩١ .

١٥. محمد عابد الجابري . وجهة نظر . ط١ . مركز دراسات الوحدة العربية . بيروت . ١٩٩٢ .

١٦- محمد علي جمعة ـ نظرية الدولة في الفكر العربي المعاصر ـ دار علاء الدين ـ دمشق ـ ١٩٩٥.

١٧- طه حسين. مستقبل الثقافة في مصر. ط١ . مكتبة دار المعارف بمصر. القاهرة. ١٩٣٨.

١٨- حامد خليل. مشكلات فلسفية. ط١ . المطبعة الجديدة. دمشق. ١٩٨٠.

١٩- سامي خرطبيل. الوجود والقيمة. ط١ . دار الطليعة. بيروت. ١٩٨٠.

٢٠- عبد اللطيف محمد خليفة. ارتقاء القيم. ط١ . المجلس الوطني للثقافة والآداب. سلسلة عالم المعرفة. الكويت. ١٩٩٢.

٢١- أحمد زايد. الدولة في العالم الثالث. ط١ . دار الثقافة. القاهرة. ١٩٨٥.

٢٢- غسان سلامة وآخرون ـ المجتمع والدولة في الوطن العربي ـ ط١ ـ مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت. ١٩٨٨.

٢٣- غالي شكري. دكتاتورية التخلف العربي. ط١ . دار الطليعة. بيروت. ١٩٨٥.

٢٤- هشام شرابي ـ مقدمات لدراسة المجتمع العربي ـ ط٢ ـ الدار المتحدة للنشر والتوزيع ـ بيروت. ١٩٧٥.

٢٥- هشام شرابي. البنية البطركية. ط١ . دار الطليعة. بيروت. ١٩٨٧.

٢٦- جميل صليبا. المعجم الفلسفي. جزآن. ط١ . دار الكتاب اللبناني. بيروت. ١٩٨٢.

٢٧- جورج. طرابيشي. الدولة القطرية والنظرية القومية. ط١ . دار الطليعة. بيروت. ١٩٨٢.

٢٨- أنور عبد الملك. تغيير العالم. ط١ . المجلس الوطني للثقافة والآداب. سلسلة عالم المعرفة . الكويت. ١٩٨٥.

٢٩- عادل العوا. القيمة الأخلاقية. ط١ . الشركة العربية للصحافة والطباعة. دمشق. ١٩٦٥.

٣٠- إحسان مراش. المدخل الى تطبيق الماركسية في الواقع العربي ـ ط١ ـ دار الحقيقة ـ بيروت ـ ١٩٧٥.

٣١- شارل مالك. المقدمة. ق١ ـ ط١ . دار النهار. بيروت. ١٩٧٧.

٣٢- الامام النووي. رياض الصالحين من كلام سيد المرسلين ـ تحقيق رضوان محمد رضوان ـ مطبعة دار كرم. دمشق. د.ت.

٣٣- ب. المراجع المترجمة

٣٤- ج.م. آلبيرتيني ـ التخلف والتنمية في العالم الثالث ـ ترجمة ونشر دار الحقيقة ـ ط٣ ـ بيروت ١٩٨٠.

٣٥- سمير أمين. التطور اللامتكافئ. ترجمة برهان غليون. ط٤ . دار الحقيقة. بيروت. ١٩٨٥.

٣٦- مالك بن نبي ـ شروط النهضة ـ ط١ ـ ترجمة ـ عمر مسقاوي ـ عبد الصبور شاهين ـ دار الفكر. دمشق. ١٩٧٩.

٣٧- موريس دوفرجيه. مدخل الى علم الاجتماع. ترجمة جمال أتاسي. دمشق. د.ت.

٣٨- غي روشية. مدخل الى علم الاجتماع ـ ترجمة مصطفى دندشلي ـ ط١ ـ المؤسسة العربية للدراسات والنشر. بيروت. ١٩٨٣.

٣٩- عبد الله العروي ـ الأيديولوجيا العربية المعاصرة ـ ترجمة محمد عيتاني ـ ط٤ ـ دار الحقيقة. بيروت. ١٩٨١.

٤٠- توماس ستنس. الاقتصاد السياسي للتخلف ـ جزآن ـ ترجمة فالح عبد الجبار ـ ط١ ـ دار الفارابي. بيروت. ١٩٨٧.

٤١- يوسف كومبر. القيمة والحرية. ترجمة عادل العوا. ط١. دار الفكر. دمشق. ١٩٧٥.

٤٢- ف ـ نتيشه ـ أصل الأخلاق وفصلها ـ ترجمة حسن قبيسي ـ المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر. ط١. بيروت. ١٩٨١.

٤٣- المجلات.

٤٤- مجلة الفكر العزبي. بيروت لبنان. العدد ٤٥ لعام ١٩٨٧.

٤٥- مجلة الفكر العربي المعاصر. بيروت. لبنان. العدد ٣٥ لعام ١٩٨٥.

٤٦- مجلة المستقبل العربي ـ مركز دراسات الوحدة العربية ـ بيروت لبنان ـ الاعداد (١) لعام ١٩٨٥. و(٨١) لعام ١٩٨٥. و(٩٠) لعام ١٩٨٨. و(١٣٠) لعام ١٩٨٩. و(١٥٤) لعام ١٩٩١.

٤٧- مجلة المعرفة السورية. وزارة الثقافة في الجمهورية العربية السورية ـ دمشق ـ الاعداد ٣١٨ + ٣١٩ لعام ١٩٩٠. و. ٣٣٣ لعام ١٩٩١.

٤٨- مجلة الوحدة ـ الرباط ـ المغرب ـ الأعداد ـ ٤٥ لعام ١٩٨٨ ـ و ـ ٥٠ لعام ١٩٨٨ ـ و ـ ٥٧ لعام ١٩٨٩. و. ٢٩ + ٣٠ لعام ١٩٨٧. و. ٦٦ لعام ١٩٩٠. و. ٧٥ لعام ١٩٩٠. و. ٨٥ لعام ١٩٩١ ـ و ـ ٩٦ لعام ١٩٩٢.

٤٩- الندوات.

٥٠- ندوة الوحدة العربية. منشورات حزب البعث. دمشق. ١٩٨٧.

التخلف والتبعية

أزمة الهّوية وأثرها على القيم فى المجتمع العربي المعاصر

الكتاب يعالج الانتماء وأزمة الهُوية في المجتمع العربي المعاصر. من خلال محاولته الكشف عن المشاكل الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والمعرفية التي يعاني منها المجتمع العربي، والتي فرضتها ظروف التخلف ممثلة بـ: التخلف والتبعية والتغريب وأزمة الانتماء والجهل والفقر.

تلك الأزمة التي تكوّن الفجر العربي الجديد فيها، الفجر الذي سيبزغ بالعمل لإنارة ما أمكن من المصابيح لنستهدي الدروب المؤدية إلى شاطئ التقدم والتحرر ومن ثم الخروج من تلك الأزمة.